

DIE VORZEICHEN IM HOMERISCHEN EPOS

IHRE TYPIK UND IHRE BEDEUTUNG

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

HILDEBRAND STOCKINGER O.S.B.

aus der Abtei Schweiklberg

EOS VERLAG ST. OTTILIEN OBERBAYERN

1959

DIE VORZEICHEN
IM HOMERISCHEN EPOS

DIE VORZEICHEN
IM HOMERISCHEN EPOS

HERFORD UND BIELEFELD 1906

Verlag von
Dr. Hermann Beyer
in Herford
Dr. Hermann Beyer
in Bielefeld

HERFORD UND BIELEFELD 1906

Dr. Hermann Beyer

HERFORD UND BIELEFELD 1906

1906



DIE VORZEICHEN IM HOMERISCHEN EPOS

IHRE TYPIK UND IHRE BEDEUTUNG

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von

HILDEBRAND STOCKINGER O.S.B.

aus der Abtei Schweiklberg

EOS VERLAG ST. OTTILIEN OBERBAYERN

1959



Referent: Prof. Dr. Rudolf Pfeiffer

Tag der mündlichen Prüfung: 29. Juli 1958

INHALT

A

EINLEITUNG	11
----------------------	----

B

I. DIE VORZEICHEN IM EPOS UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE EPISCHE TECHNIK	15
1. DIE VORZEICHENSZENEN DER ILIAS	15
2. DIE VORZEICHENSZENEN DER ODYSSEE	51
3. DIE VORZEICHENSZENEN DES KYKLOS UND DER SPÄTEREN EPIK:	86
Thebais (86) — Epigonen (89) — Kyprien (90) — Aithiopis (91) — Kleine Ilias (91) — Iliupersis (92) — Nosten (93) — Bellerophontessage (94) — Argonautenepos (95) — Aeneis (99)	
ZUSAMMENFASSUNG UND ERGEBNIS	110
II. DIE TYPIK IN DER DICHTERISCHEN GESTALTUNG DER EPISCHEN VORZEICHENSZENEN	119
1. DER AUFBAU:	120
Raubtierszenen (121) — Einfacher Vogelflug (129) — Him- melszeichen (135) — Von Menschen ausgehende Zeichen (144) — Deutungsreden (147)	
2. TERMINOLOGIE UND SPRACHTYPIK	153

C

DER RELIGIÖS-WELTANSCHAULICHE HINTERGRUND DES HOMERISCHEN VORZEICHENGLAUBENS	163
---	-----



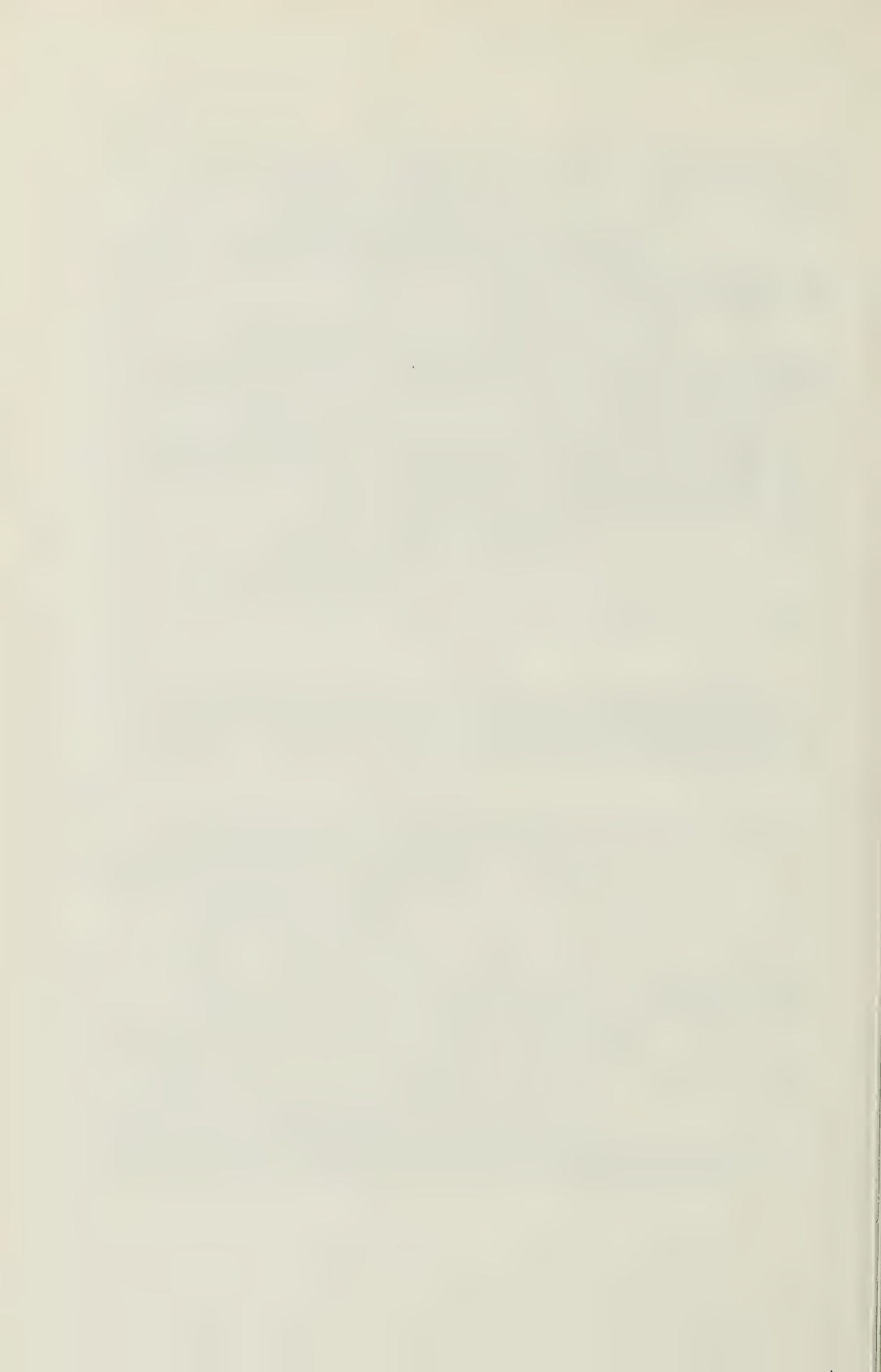
Digitized by the Internet Archive
in 2026

LITERATUR

- ALLEN TH. W., *Homeri opera* tom. V, Oxonii 1952
 AMEIS K. F. - HENTZE C., *Homers Ilias*°, Leipzig 1894 ff
 id. *Homers Odyssee*°, Leipzig 1890 ff
 AREND W., *Die typischen Szenen bei Homer (Problemata 7)*, Berlin 1933
 BETHE E., *Thebanische Heldenlieder*, Leipzig 1891
 id. *Homer* 2 Bde., Leipzig-Berlin I 1914, II¹ 1922 (II² 1929)
 BOUCHÉ-LECLERCQ A., *Histoire de la divination dans l'antiquité* 4 Bde., Paris 1879-1882
 BÜCHNER K., *P. Vergilius Maro, der Dichter der Römer (RE-Sonderdruck)*, Stuttgart 1956
 BURCKHARDT J., *Griechische Kulturgeschichte* 4 Bde. (= Gesamtausgabe VIII-XI), Stuttgart 1930-31
 CAUER P., *Grundfragen der Homerkritik* 2 Bde.³, Leipzig 1921-23
 CHANTRAINE P., *Grammaire Homérique*, Paris I¹ 1948, II¹ 1953
 CUILLANDRE J., *La droite et la gauche dans les poèmes Homériques*, Paris 1944
 DINDORF G., *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*, tom. I-IV, Oxonii 1875-1877
 id. *Scholia Graeca in Homeri Odysseam*, tom. I, Oxonii 1855
 DODDS E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Angeles 1951
 DORNSEIFF F., *Kleine Schriften I*, Leipzig 1956
 DUCKWORTH G. E., *Foreshadowing and Suspense in the Epics of Homer, Apollonius and Vergil*, Diss. Princeton 1933
 EHNMAR E., *The Idea of God in Homer*, Diss. Upsala 1935
 FINGERLE A., *Typik der homerischen Reden*, Diss. München 1944 (Machinenschr.)
 FINSLER G., *Homer* 3 Bde.³, Leipzig-Berlin 1924
 FOCKE F., *Die Odyssee*, Stuttgart-Berlin 1943
 FRÄNKEL H., *Die homerischen Gleichnisse*, Göttingen 1921
 HALLIDAY W. R., *Greek Divination*, London 1913
 HAMPE R., *Die Gleichnisse Homers und die Bildkunst seiner Zeit*, Tübingen 1952
 HÄNDEL P., *Beobachtungen zur epischen Technik des Apollonius Rhodius (Zetemata 7)*, München 1954
 HEINZE R., *Virgils epische Technik*⁴, Darmstadt 1957
 HENSEL L., *Weissagungen in der alexandrinischen Poesie*, Diss. Gießen 1908
 HEUBECK A., *Der Odysseedichter und die Ilias*, Erlangen 1954
 HEUSINGER H., *Stilistische Untersuchungen zur Dolonie*, Diss. Leipzig 1939
 HÖLSCHER U., *Untersuchungen zur Form der Odyssee (Hermes-Einzelschriften 6)*, Berlin 1939
 HOPFNER TH., *RE XIV*, 1258 ff, »Mantike«
 HUNDT J., *Der Traumglaube bei Homer*, Diss. Greifswald 1935
 IRMSCHER J., *Der Götterzorn bei Homer*, Diss. Leipzig 1950
 JORDAN H., *Der Erzählungsstil in den Kampfszenen der Ilias*, Diss. Zürich 1904
 KAUFMANN-BÜHLER D., *Hesiod und die Tisis in der Odyssee*, *Hermes* 84, 1956, 267 ff
 KIRCHHOFF A., *Die homerische Odyssee*², Berlin 1879
 KLEIN L., *Die Göttertechnik in der Argonautensage des Apollonios Rhodios*, *Philol.* 86, 1931, 19 ff

- KLEINKNECHT H., Laokoon, *Hermes* 79, 1944, 66 ff
- KULLMANN W., Das Wirken der Götter in der Ilias (Deutsche A. d. W. zu Berlin, Schr. d. Sek. f. Aw. 1), Berlin 1956
- LANIG K., Der handelnde Mensch in der Ilias, Diss. Erlangen 1954
- LATTE K., Hesychii Alexandrini Lexicon, vol. I, Hauniae 1953
- LEAF W., The Iliad, 2 Bde.², London I 1900, II 1902
- LESKY A., Geschichte der griechischen Literatur (1. und flg. Lfg.), Bern (1957/58)
- MAASS E., Scholia Graeca in Homeri Iliadem Towleyana 2 Bde., Oxonii-Lipsiae 1888
- MARZULLO B., Il problema omerico (Il pensiero 37), Roma (1952)
- MAZON P., Introduction à l'Iliade, Paris 1948
- MEHMEL F., Vergil und Apollonius Rhodius (Hamburger Arbeiten zur Aw. 1), Hamburg 1940
- MERKELBACH R., Untersuchungen zur Odyssee (Zetemata 2), München 1951
- METTE H. J., Der Pfeilschuß des Pandaros, Halle 1951
- MEULI K., Odyssee und Argonautika, Diss. Basel 1921
- MÜLLER F., Das homerische Gleichnis, NJbb. f. Antike u. deutsche Bildung 1941, 175 ff
- MURRAY G., The Rise of the Greek Epic, Oxford 1934
- NÄGELSBACH C. F., Homerische Theologie, Nürnberg 1884
- id. Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander, Nürnberg 1857
- NICOLE J., Les scolies Genevoises de l'Iliade 2 Bde., Genf 1891
- NILSSON M. P., Geschichte der griechischen Religion (Handbuch der Aw.), München I² 1955, II 1950
- PAGE D., The Homeric Odyssey, Oxford 1955
- PESTALOZZI H., Die Achilleis als Quelle der Ilias, Erlenbach-Zürich (1945)
- PFEIFFER R., Rez. von E. Schwartz, Die Odyssee, und Wilamowitz, Die Heimkehr des Odysseus, in Deutsche Literaturzeitung 49 (1928), Sp. 2364 ff
- id. Rez. von W. Jaeger, Paideia I, in Deutsche Literaturzeitung 56 (1935), Sp. 2126 ff
- PFISTER F., RE Suppl IV, 277 ff »Epiphanie«
- RANKE F., Homerische Untersuchungen I, Die Doloneia (Beilage zum Jahresbericht d. Realschule zu Goslar, Leipzig 1881
- REINHARDT K., Von Werken und Formen, Godesberg 1948
- ROHDE E., Psyche 2 Bde.², Freiburg 1898
- ROBERT C., Bild und Lied (Philol. Untersuch. 5), Berlin 1881
- id. Oedipus 2 Bde., Berlin 1915
- id. Die griechische Heldensage, Berlin 1920 ff
- SCHADEWALDT W., Iliasstudien (Abh. d. Sächs. Ak. d. W. 43, 6), Leipzig 1938
- id. Von Homers Welt und Werk, Stuttgart (1951)
- SCHMID W., Geschichte der griechischen Literatur (Handbuch der Aw.) I, 1, München 1929
- SCHRADE H., Götter und Menschen Homers, Stuttgart (1952)
- SCHWABL H., Zur Selbständigkeit des Menschen bei Homer, Wiener Studien 67, 1954, 46 ff
- SCHWARTZ E., Zur Entstehung der Ilias, Straßburg 1918
- id. Die Odyssee, München 1924
- SNELL B., Die Entdeckung des Geistes, Hamburg (1946)
- SNELL B.-METTE J. J., Lexikon des frühgriechischen Epos, Göttingen 1955 ff
- STEIN P., Τέρας, Diss. Marburg 1909

- STEINHAUSER K., Der Prodigien glaube und das Prodigienwesen der Griechen, Diss. Tübingen 1911
- THEILER W., Der Dichter der Ilias, in Festschrift für Tièche, Bern 1947, 125 ff
id. Vermutungen zur Odyssee, Mus. Helv. 7, 1950, 102 ff
- VON DER MÜHLL P., Einige Interpolationen in berühmten Stellen der Odyssee, Philol. 89, 1934, 391 ff
id. RE Suppl. VII, 696 ff »Odyssee«
id. Kritisches Hypomnema zur Ilias, Basel 1952
- WACKERNAGEL J., Sprachliche Untersuchungen zu Homer, Göttingen 1916
- WELCKER F. G., Der epische Cyclus, Bonn I^o 1865, II 1849
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF U. von, Homerische Untersuchungen (Philol. Untersuch. 7), Berlin 1884
id. Isyllos von Epidauros (Philol. Untersuch. 9), Berlin 1886
id. Die Ilias und Homer², Berlin 1920
id. Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos 2 Bde., Berlin 1924
id. Die Heimkehr des Odysseus, Berlin 1927
id. Der Glaube der Hellenen, Berlin I 1931, II 1932
- WOLF F. A., Prolegomena ad Homerum², Halle 1884



A

EINLEITUNG

Je näher wir zu den Urgründen eines Volkes hinabsteigen, um so enger finden wir den Bereich der Götter mit dem der Menschen verbunden. Das gilt nicht nur von der Kindheit der Hellenen. Aber bei ihnen hat der Glaube an diese Verbundenheit von Gott und Mensch im homerischen Epos einen unvergänglich schönen Ausdruck gefunden. Über das heroische Dasein ist nicht nur »eine allgemeine Idealität gebreitet«¹, sondern auch eine beglückende Harmonie, in der die Sphäre des Göttlichen und Menschlichen wie die Hälften einer Kugel geeint sind. Es gehen zahlreiche Verbindungen herüber und hinüber; im Guten sowohl wie im Schlimmen sind nicht nur die Menschen tätig, sondern immer auch die Götter im Spiel. Die Sterblichen und die Unsterblichen unterscheiden sich zwar darin, daß jene schwach und über den Lebensweg im Dunkel gelassen sind, diese aber fast unumschränkte Macht und fast unbegrenztes Zukunftswissen haben. Doch verleihen die Himmlischen im gegebenen Augenblick nicht nur Anteil an ihrer Kraft, sondern schenken in bestimmten Situationen auch Kunde und Weisung für die Zukunft. Die Offenbarung der kommenden Dinge ist nur eine der vielen Arten göttlichen Wirkens, nicht die häufigste und erst recht nicht die wirksamste², aber immerhin so wichtig, daß das Lebensgefühl des homerischen Menschen dadurch geprägt erscheint. Die Heroen glauben an die Ankündigung der Zukunft und leben in der Ahnung der zukünftigen Ereignisse.

Für den epischen Dichter ist die Vorankündigung des Kommenden zu einem selbstverständlichen Element der Darstellung geworden³. Es handelt sich dabei nicht nur um einen Kunstgriff der epischen Technik, auch nicht nur um ein Mittel, die Spannung des Hörers zu erzeugen, sondern um den Ausdruck eines wesentlichen Sachverhaltes im menschlichen Leben. Der homerische Mensch ist ganz der Gegenwart hingegeben und doch auf die Zukunft bezogen. In dieser eigentümlichen Span-

¹ J. Burekhardt, Griechische Kulturgeschichte IV, 40.

² Vgl. W. Kullmann, Das Wirken der Götter in der Ilias. Auf S. 112 ff sind die verschiedenen Formen des Wirkens der Götter aufgezählt: Götterweisung, Götterparänese, Entführung durch die Götter, göttlicher Schutz, göttlicher Kampfbestand, Gegnerschaft eines Gottes. Die Ankündigung der Zukunft durch die Götter ist nicht erwähnt; auch sie wäre unter die Formen des göttlichen Wirkens zu rechnen.

³ Nachdem W. Schadewaldt in den Iliasstudien für das ältere Epos die Technik der dichterischen Vorankündigung nachgewiesen hat, zeigt sie A. Heubeck, Der Odysseedichter und die Ilias 18, auch für die Odyssee auf.

nung leben Achill und Hektor ihr kurzes Leben, handeln und leiden Odysseus und Telemach. Durch Prophezeiung und Vorzeichen, Versprechung und Drohung, Wunsch und Befürchtung, Ahnung und dichterische Ironie führt der Dichter die Zukunft als wirkende Macht in das Leben seiner Helden ein.

Mit einem dieser Mittel, mit den Vorzeichen, befaßt sich die vorliegende Arbeit. Dabei geht es nicht um eine anthropologische oder religionsgeschichtliche Untersuchung des Phänomens⁴, auch nicht um die Herausstellung der Spannungstechnik⁵, sondern um eine schlichte Interpretation der entsprechenden Verse. Da die Interpretation mit der getreuen Wiedergabe ihren Anfang nimmt, wird jeweils eine genaue Paraphrase der Vorzeichenszenen gegeben, ohne den Versuch zu glätten und zu verfeinern.

Die Aufgabe im ersten Teil der Arbeit wird darin bestehen, den letzten Ausstrahlungen der Vorzeichen innerhalb der beiden Gedichte nachzugehen und so ihre Bedeutung festzustellen. Unter »Bedeutung« aber verstehe ich nicht nur den unmittelbaren Inhalt der Götterzeichen, wie er durch die Auslegung sichtbar wird, sondern auch ihre dichterische Funktion für die Komposition des Gesamtgedichtes und ihren theologischen Sinngehalt⁶.— Im zweiten Teil soll versucht werden, die Typik

⁴ Unter diesem Aspekt ist die griechische Mantik des öfteren durchforscht worden. Neben dem maßgebenden Handbuch von M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I², ist insbesondere zu nennen: A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 Bde., 1879-1882; die homerischen Vorzeichen und Seher werden im 1. (bes. S. 111-271) und 2. Bd. behandelt. Das Werk ist seiner ganzen Anlage nach eine systematische Summa und bietet keine wirkliche Interpretation der homerischen Szenen. Einen kurz gefaßten Überblick bietet der gleiche Vf. in *Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités Grecques et Romaines* II, 1, 292-319 s. v. »Divinatio«. Auf den religionsgeschichtlichen Ursprung und anthropologischen Hintergrund der griechischen Mantik geht ein W. R. Halliday, *Greek Divination*, 1913. Mit erstaunlichen Fachkenntnissen in Psychologie und Anthropologie behandelt E. R. Dodds die Materie in *The Greeks and the Irrational*, 1951, besonders Cap. III, *The Blessings of Madness*, S. 64ff; er bietet auch gelegentlich treffende Interpretationen homerischer Szenen. Eine knappe Zusammenstellung der Arten und Methoden der Mantik gibt A. St. Pease in *The Oxford Classical Dictionary* s. v. »Divination« und Th. Hopfner in seinem RE-Artikel »Mantike« (28. Halbbd., 1258 ff). Für die terminologische Abgrenzung sind wichtig die RE-Artikel »Mantis« von L. Ziehen (28. Halbbd. 1345 ff) und »Prophetes« von M. C. van der Kolf (45. Halbbd., 797 ff.)

⁵ Dies ist das Anliegen der Untersuchungen von C. H. Moore in *Harv. Stud. Class. Phil.* 32, 1921, 99ff und G. E. Duckworth, *Foreshadowing and Suspense in the Epics of Homer, Apollonius and Vergil*, Diss. Princeton 1933.

⁶ Die Werke von C. F. Nägelsbach, *Homerische Theologie*, 1849, 3. Aufl. 1884, und *Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander*, 1857, verdienen immer noch genannt zu werden. Über beide Werke hat G. Pasquali, *Pagine meno stravaganti*, 1935, 68f, gerechte Worte gefunden: »Il materiale è qui raccolto con rara completezza e interpretato con sicurezza e simpatia. I due libri sono rimasti sinora classici... non sono ancora sostituiti... Quei due grossi volumi potrebbero portare un titolo comune: Gli antichi Greci alla ricerca di Dio, e il titolo basterebbe a mostrare che in essi si rispecchia una

der Vorzeichenszenen aufzuspüren. Hier stehe ich in der Nachfolge von H. Jordan⁷ und W. Arend⁸. Es ist ein bleibendes Verdienst beider Arbeiten, festgestellt zu haben, daß Homer das Stilelement der Typik verwendet. Mit dieser Erkenntnis hat man nicht nur dem Dichter auf die Finger gesehen und einen neugierigen Blick in die Werkstatt des Epikers getan, sondern den rechten Maßstab für die Bewertung und den Schlüssel für das Verständnis großer Partien des Epos gefunden. Wer die typische Abfolge im Aufbau bestimmter Szenen nicht erkennt, ist blind für die Nuancen, die durch Ausweitung, Auslassung und Umstellung der einzelnen Elemente beabsichtigt und erreicht werden.

Auch die Vorzeichen der kyklischen Epen, der Argonautika des Apollonius Rhodius und der Aeneis Vergils werden einer Untersuchung unterzogen. Dabei kommt es mir nicht auf Vollständigkeit an. Ich mache den Weg zur nachhomerischen Epik nur deshalb, um von der Ferne einen besseren Blick auf die Gipfel epischer Kunst tun zu können.

In die Probleme der Homeranalyse werde ich ex professo nicht eintreten. Man kann von der Betrachtung nur einer Szenengruppe keine gültigen Aussagen darüber machen. Mir kommt es vor allem darauf an darzulegen, was in den Gedichten, wie wir sie heute lesen, die Vorzeichenszenen bedeuten, nicht aber Erkenntnisse über die Entstehung der beiden Epen zu gewinnen. Die Berührung mit dem Problemkreis der Analyse wird sich jedoch nicht vermeiden lassen; es besteht sogar Hoffnung, daß das eine oder andere analytische Problem einer Lösung nähergeführt wird. — Unbekümmert um moderne Theorien bezeichne ich, dem überlieferten Sprachgebrauch folgend, beide Epen als »homerisch« und nenne ihren Dichter »Homer«. Damit will ich mich nicht etwa auf eine extrem unitarische Linie festlegen — ich bin im Gegenteil der festen Überzeugung, daß die Odyssee einer anderen Generation angehört als die Ilias —, sondern zum Ausdruck bringen, daß beide Epen repräsentativ sind für eine Epoche der Geschichte des griechischen Geistes und in beiden Gedichten im wesentlichen die gleiche Auffassung über die Vorzeichen herrscht.

concezione della greicità più interessante e più alta... Ma il dio del Nägelsbach è un dio cristiano, anzi, temo, perfino un dio luterano. — Lesenswert und schön ist, was der große Außenseiter J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte II, 247 ff, über »die Erkundung der Zukunft bei den Griechen« sagt.

⁷ Der Erzählungsstil in den Kampfszenen der Ilias, Diss. Zürich 1904.

⁸ Die typischen Szenen bei Homer, 1933. — Auch A. Fingerle, Typik der homerischen Reden, Diss. München 1944, behandelt das Problem. Doch kommt es ihm mehr auf einzelne typische Sprachelemente an als auf den großen Aufbau der Reden.



I. DIE VORZEICHEN IM ZUSAMMENHANG DES EPOS UND IHRE BEDEUTUNG FÜR DIE EPISCHE TECHNIK

1. DIE VORZEICHENSZENEN DER ILIAS

Schon auf den ersten Seiten der Ilias¹ wird dem modernen Leser klar, daß in der epischen Dichtung die Mantik eine uns ungewohnte Bedeutung hat. Im 1. Gesang ist der Dichter sparsam in der Einführung von Personen. Aber neben den großen Führern und Königen Agamemnon, Achill, Nestor stellt er uns auch den Seher Kalchas vor. Von ihm wird gesagt, daß er der Vogelschauer Bester sei, Bescheid wisse über Gegenwärtiges, Zukünftiges und Vergangenes und daß er kraft seiner Seherkunst der Flotte der Achaier Wegweiser auf dem Weg nach Ilion war (I,69-72)². In ähnlichem Sinne hat auch Pindar mit einem großartigen Bild den Seher Amphiaraios als »Auge des Heeres« bezeichnet³. Der Seher hat also im Heere eine gewichtige Stellung. Wenn dem nicht so wäre, könnte der Dichter die Rückgabe der Chryseis nicht durch die Weisung des Kalchas ins Werk setzen. Der Heerführer und König des goldreichen Mykene fügt sich — wenn auch nach einer Scheltrede — dem Seherspruch. Des Sehers Autorität⁴ ist so unbestritten, daß der Dichter durch sein Wort die epi-

¹ Die Gesänge der Ilias werden mit römischen, die der Odyssee mit arabischen Ziffern angegeben.

² W. Kullmann, Das Wirken der Götter in der Ilias 39, 2, will diese Bemerkung lediglich auf die Opferung der Iphigenie bezogen wissen. Das halte ich für eine willkürliche Einengung; man wird ganz allgemein an die führende Rolle des Sehers beim Kriegszug denken müssen.

³ *ποθέω στρατιάς ὀφθαλμὸν ἑμᾶς / ἀμφοτέρων μάντιν τ' ἄραθ' ὅν καὶ δονεὶ μάρασθαι* (O. VI, 16f). Die Notiz des Scholiasten (s. FHG III, 299) besagt zwar, daß Asklepiades behauptet, Pindar habe diese Stelle (*ταῦτα*) aus der Thebais geschöpft (*εἰληφέναι*). Doch das kann ohnehin nicht vom genauen Wortlaut gemeint sein — in Vers 17 müßte man ja, um einen Hexameter zu bekommen, statt *μάρασθαι* etwa *μάχεσθαι* einsetzen. Außerdem ist das Bild in Vers 16 echt pindarisch. Beweis dafür ist O. II, 9f, wo der Dichter die Emneniden *Σικελίας ὀφθαλμός* nennt, P. V, 16ff, wo er den König Arkasilaos als *μεγαλὴν πόλιν ὀφθαλμός* bezeichnet und P. V, 56f, wo er Battos als *ὄμμα φαεινότερον ξένοισι* preist. Die Notiz des Scholiasten ist wohl nur auf Vers 17, und auch da nur in weiterem Sinne, zu beziehen. So auch Wilamowitz, Isyllos von Epidauros 163, 4, und nach ihm C. Robert, *Ōdipus I*, 247f.

⁴ Des Kalchas Ansehen zeigt sich nicht nur im 2. Gesang, sondern auch XIII, 43-82, wo sich Poseidon seiner Gestalt bedient, um die Achaier zum Kampf zu ermuntern.

sche Handlung in Bewegung bringen kann.— Auf welche Weise Kalchas die wahre Ursache des göttlichen Zorngerichtes erkennt, ob durch Beobachtung des Vogelflugs oder sonstwie, sagt uns der Dichter nicht — und man soll auch nicht vergeblich danach forschen⁵.

Erst im zweiten Gesang hören wir genauer, wie Kalchas seine Kunst ausübt. Die Peira zeigt, daß die Kampfmoral der Truppe dahin ist. Aber Odysseus und Nestor entfachen aufs neue die Kriegslust. Thersites wird zum Schweigen gebracht; die Erregung der Masse löst sich im Gelächter über den gelungenen Streich des Königs von Ithaka; die Situation ist geschaffen, in der die Menge ein mahnendes und aufmunterndes Wort zu vernehmen vermag. In seiner Rede wendet sich Odysseus in psychologisch kluger Weise zunächst nicht an die Menge, sondern bemitleidet den Agamemnon, weil ihm die Achaier die Versprechungen so schlecht erfüllen. Daran schließt er eine verstehende Betrachtung über die Regung des Heimwehs. Erst mit Vers 299 spricht er in direkter Anrede die Leute an: »Harret noch ein wenig aus, Freunde . . .«. Er stellt ihnen das große Götterzeichen, das sich beim Auszug während des Opfers ereignete, vor Augen: »Alle seid ihr ja Zeugen, wie damals⁶ eine Schlange erschien — der Olympier selbst schickte sie ans Licht. Auf dem äußersten Ast der Platane, unter der das Opfer dargebracht wurde, waren junge Sperlinge, acht an der Zahl, mit der Mutter neun. Die jungen fraß sie auf, und dann auch noch die Mutter⁷. Die Schlange aber wurde als deutlich sichtbares Zeichen⁸ vom listenreichen Kroniden versteinert⁹. Uns alle ergriff damals

⁵ A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination* I, 274f, und W. Kullmann, *Das Wirken der Götter in der Ilias* 118, 2, rechnen den Spruch des Kalchas der intuitiven Mantik zu. Aber so eindeutig ist die Sache nicht.

⁶ Zur Bedeutung des formelhaft-sprichwörtlichen *χθιζά τε καὶ πρωλίζ' ὄτ' . . .*s. M. Treu, *Von Homer zur Lyrik* (Zetemata 12), München 1955, 128.

⁷ Die Scholien (B, T zu II, 308) merken an: *ὁ δράκων Ἀθηναῖς ἱερός, οἱ στρουθοὶ Ἀφροδίτης*. Das ist natürlich nicht aus der Luft gegriffen (s. RE »Schlange« Sp. 511 und »Sperling« Sp. 1631). Aber es läßt sich kein Anzeichen finden, daß Homer an diese Beziehung denkt und etwa deshalb Schlange und Sperling einführt, weil Athene auf Seite der Achaier, Aphrodite auf Seite der Troer steht. — Auf die geradezu magische Bedeutung der Zahl neun im Epos weist H. Schrade, *Götter und Menschen Homers* 271, hin; vgl. auch M. Riemschneider, *Homer, Entwicklung und Stil*, Leipzig 1950, 109ff.

⁸ Die Lesart *ἀφίζηλον* (= weithin sichtbar, berühmt,) ist ohne Zweifel richtig. W. Leaf, *The Iliad* z. St. und P. Chantraine, *Grammaire Homérique* I, 169, haben dem Scholiasten (A zu II, 318), der meint, daß durch die Versteinierung Zeus das Vorzeichen habe verschwinden lassen (*ἄδηλον ἐποίησεν*), zu viel Glauben geschenkt und ziehen die Lesart *ἀτίζηλον* (= unsichtbar) vor. Aber eine Versteinierung bedeutet nicht Verschwinden, sondern Verewigung. In der Odyssee zeigt sich das beim heimkehrenden Phäakenschiff, das versteinert wird, *ἵνα θανάμῳσιν ἅπαντες ἄνθρωποι* (13, 157f); ähnlich ist es auch bei dem Stein, den Zeus bei Hes. Theog. 498ff ausspeit und in der Erde befestigt: *σῆμ' ἔμεν ἐξοπίσω, θάψμα θνητοῖσι βροτοῖσιν*. Zu vergleichen ist auch die Versteinierung der Niobe (XXIV, 614-617), aus der späteren Epik die Versteinierung der Hekabe, von der es bei Quint. Smyrn. 14, 350 f heißt:

Staunen. Kalchas aber gab die Deutung: Uns sendet der waltende Zeus dies große Wunderzeichen, in später Zeit wird es sich erfüllen. Acht Sperlinge waren es, mit der Mutter neun. So viele Jahre werden wir auch Krieg führen. Im zehnten Jahr aber werden wir die Stadt nehmen. — Nach diesem Bericht fordert Odysseus noch einmal das Heer auf auszuhalten. — Die Zustimmung der Menge zeigt sich in dem gewaltigen Jubel, der ihm als Antwort entgegenbraust. — Dann spricht auch noch Nestor (337-368). Seine Rede ist schärfer und nicht ohne empfindlichen Tadel. Er fordert Agamemnon auf, die Achaier wieder in die Schlacht zu führen und kündigt denen Untergang an, die es wagen wollen, nach Hause zu fahren, ohne die Erfüllung der göttlichen Verheißung abzuwarten; Zeus hat ja damals, als man die Schiffe bestieg, rechts¹⁰ einen glückverhei-

της δ' ἄψα λαίνα πάντα / θῆκε θεός, μέγα θαῦμα καὶ ἔσσομένοισι βοροτοῖσι und die Versteinierung des Teumesischen Fuchses (Notiz bei Photius Lex. und Suidas »Τευμησία«, s. Th. W. Allen, Homeri opera V, 115); davon war in den Epigonen die Rede; F. G. Welcker, Der epische Cyclus II, 402, vermutet, wohl auf Grund der Iliasstelle II, 319, hinter dem versteinerten Fuchs und Jagdhund sogar ein Götterzeichen, aus dem die Epigonen eine Weissagung empfangen. Doch das ist ganz unsicher und reine Mutmaßung. — Leider verteidigt R. Philipp im Lexikon des frühgr. Epos (s. v. ἀτθολος) die falsche Lesart ἀτθελον. Schon die Verbindung mit dem Verbum τίθημι (ἀτθελον θῆκεν θεός) macht diese Lesart unmöglich. τίθημι kann man nur in positivem Sinne, nicht aber im Sinne von »nichten« gebrauchen. Aus Hes. Fr. 112 ἀεῖδela πάντα τίθεσκον ist kein Gegenargument zu gewinnen; denn dort handelt es sich um ein lokales Verstecken von Diebesgut. — Das Scholion A zu II, 318 muß noch geklärt werden. So, wie es bei W. Dindorf abgedruckt ist, gibt es keinen Sinn. Das Lemma ἀρίζηλον, das er nach dem Cod. Ven. A angibt, paßt nicht zum folgenden Scholiontext. (Über die unkritische Sorglosigkeit, mit der Dindorf in seiner Ausgabe die Lemmata setzte, s. A. Ludwig, Rh. Mus. 32, 1877, 168, und ders., Aristarchs homerische Textkritik, Leipzig I 1884, 134 ff.). Verständlich ist das Ganze nur, wenn das Lemma ἀτθελον an der Spitze steht. (So auch W. Deecke, Auswahl aus den Iliasscholien, Bonn 1912, S. 29). Das ist mit Sicherheit die Lesart Aristarchs (s. A. Ludwig, Aristarchs hom. Textkritik 213, und K. Latte, Hsch. Alex. Lex. I, 66, ἀτθελος · ἄδθλος). Das Scholion enthält die Kritik Aristarchs gegen Zenodot und behauptet, daß Zenodot ἀρίδηλον geschrieben und den folgenden Vers (II, 319) hinzugefügt hat. Aristarch scheint also den Vers 319 nicht in seiner HS vorgefunden zu haben. ἀρίδηλον gibt Hesych (K. Latte I, 244) mit ἔκδηλον wieder. Dadurch erhält zwar die Lesart Zenodots einen vernünftigen Sinn, nur kann er aus metrischen Gründen nicht ἀρίδηλον in den Text gesetzt haben. Er schrieb wohl ἀρίζηλον, was das gleiche wie ἀρίδηλον bedeutet (s. Latte, I, 288 ἀρίζηλον · μέγα φανερόν); vgl. auch W. Schulze, Quaestiones epicae, Gütersloh 1892, 244, 1; im großen und ganzen hat also bereits Ph. Buttmann, Lexilogus, Berlin I 1825, 252 ff, die richtige Deutung des Scholions gefunden, nur ist, wie erwähnt, ἀρίδηλον aus metrischen Gründen als Lesart Zenodots unmöglich. Statt der seltenen Schreibweise ἀρίζηλον wird die gewöhnliche Schreibweise ἀρίδηλον in den Scholiontext eingedrungen sein. Die Konjektur von Lehrs, die auch W. Deecke l. c. übernimmt, (ὅν γὰρ ἀναπλάσῃ, τοῦτον οὐκ ἀναρρεῖ. . .) ist unnötig.

⁹ Mutmaßungen über den religiös-kultischen Hintergrund von Versteinersungen bei H. Schrade, Götter und Menschen Homers 62f. Über die mantische Bedeutung der Schlange s. RE s. v., besonders Sp. 508f und 518.

¹⁰ Über die Richtungsangaben bei Vorzeichen handelt ausführlich J. Cuillandre, La droite et la gauche dans les poèmes Homériques.

ßenden Blitz gesandt. — Den Abschluß seiner Rede bildet ein konkreter Vorschlag über die Aufstellung der Schlachtordnung.

Die Doppelung der Vorzeichenberichte hat Anstoß erregt¹¹. Aber für eine Athetese der Nestorrede reichen die vorgebrachten Gründe nicht aus. Die beiden Reden sind aufeinander abgestimmt. Odysseus muß noch mit dem Wankelmut der Menge rechnen und wagt keinen direkten Tadel auszusprechen. Auch er sagt zwar der Masse die Wahrheit, doch in einer Apostrophe an Agamemnon, dem die Danaer Schmach bereiten: »Sie vollenden dir nicht die Verheißungen. . . « Ganz anders kann bereits Nestor reden: »Törichte Kindern gleich seid ihr in der Versammlung! Wo bleiben die Verheißungen, wo die Eide?« — So ist denn eine Steigerung in den beiden Reden unverkennbar. Am Schluß der Nestorrede steht auch nichts von zustimmendem Jubel. Die Menge schweigt — es reden wieder die Führer. Daß in beiden Reden Mahnung und Warnung mit einem Götterzeichen begründet werden, ist nicht einfach als »triviale Dublette« zu werten. Es gehört zu den Grundanschauungen des Epos, daß nichts Großes ins Werk gesetzt werden kann ohne die Götter. Es wiegt ungleich schwerer, wenn erwiesen ist, daß die Redner das vertreten, was Zeus selbst verheißungsvoll ankündigte. Außerdem läßt sich aus der übrigen Epik, so fragmentarisch unsere Kenntnis ist, deutlich zeigen, daß doppelte Götterzeichen und doppelte Prophezeiungen keine Seltenheit waren. Aus der Ilias selbst kann man die doppelte Verheißung durch Iris und durch das Adlerzeichen im 24. Gesang erwähnen. Aus den Kyprien wissen wir von der doppelten Prophezeiung des Helenos und der Kassandra. Auch Pindar (P. IV, 188 ff) erzählt von einem doppelten Vorzeichen bei der Abfahrt der Argonauten.

Im Gesamtaufbau des Epos bilden die beiden Reden einen Teil der Exposition¹². Wir werden in die Vorgeschichte des Krieges eingeführt und erfahren von der Versammlung und der Ausfahrt in Aulis¹³. Wir vernehmen auch, daß man im letzten Kriegsjahr vor der Eroberung der Stadt steht (295. 329). Die doppelte Erwähnung der Vorzeichen erfüllt in der dichterischen Ökonomie eine wichtige Aufgabe. Der Hörer weiß gleich

¹¹ P. Von der Mühl, Kritisches Hypomnema zur Ilias 47, nennt das Blitzzeichen des Zeus in der Nestorrede eine »triviale Dublette« zum Wunderzeichen, das Odysseus in Erinnerung brachte (ähnlich in Mus. Helv. 3, 1946, 207f). Über die Stellung der früheren Homerkritik zur Nestorrede s. Ameis-Hentze, Anhang 1 zur Ilias, 1896, 93; dort auch die richtige Deutung der beiden Reden. Allerdings neigen auch Ameis-Hentze 94 dazu, den glückverheißenden Blitz aus der Nestorrede auszuklamern und als späteren Einschub zu erklären. Der Grund ist nicht ersichtlich.

¹² Schon daß es gerade Odysseus und Nestor sind, die reden, setzt die Exposition des 1. Gesanges fort. Der Hörer wird mit den beiden Helden noch näher bekannt gemacht. — Über den vorbereitenden Charakter dieser ersten Gesänge s. W. Schädewaldt, Iliasstudien 151 ff, und Wilamowitz, Ilias und Homer 299f.

¹³ Die Opferszene mit dem Sperlingswunder kam auch in den Kyprien vor (s. Procl. Chrest., Th. W. Allen, Homeri opera V, 104). Aber es ist soviel wie sicher, daß dort die Erzählung nach den Versen der Ilias geformt war (s. W. Schmid, Gesch. d. gr. Lit. I, 1. 201).

zu Anfang, daß das große Leid, welches der Zorn des Achill über die Achaier bringen wird, eingespannt ist in ein Kampfgeschehen, an dessen Ende der Sieg der Achaier stehen wird: »Im zehnten Jahre werden wir die Stadt nehmen« (329) und »Helenas Seufzer den Troern heimzahlen« (356). Schon zu Beginn des Epos sind die beiden Punkte der *βολή* des Zeus sichtbar, zwischen denen sich, wie zwischen zwei tragenden Säulen, der große Bogen des Geschehens spannt; einerseits: die Achaier werden, damit Achill geehrt werde, bis an die Schiffe zurückgetrieben werden (Götterrat des 1. Gesanges — täuschender Traum am Beginn des 2. Gesanges); andererseits: am Ende wird der Sieg der Griechen stehen (Vorzeichenberichte des 2. Gesanges). Beides erfüllt sich. Die Achaier werden in größte Not geraten — ohne Achill; die Troer werden geschlagen — mit Achill. Durch die Einführung der Vorzeichenberichte wird der Gang des Gedichtes in seinen Hauptlinien sichtbar. Der an sich episodenhafte Groll des Achill bekommt so vor dem Hintergrund des bevorstehenden Falles der Stadt die Schwere und Bedeutsamkeit einer letzten Krisis.

Der täuschende Traum, den Zeus dem Agamemnon schickt, bringt das Geschehen in Bewegung. Aber nicht der Traum allein steht als Motiv hinter den kommenden Kämpfen und Taten. Durch die Reden des Odysseus und des Nestor werden auch die beiden siegverheißenden Vorzeichen als Antrieb hinter die Handlung gesetzt. Einerseits wird so die äußerste Kraftanstrengung der Helden um so glaubhafter, da ja nach ihrer Meinung drei Verheißungen des Gottes (der Traum des Agamemnon und die beiden Vorzeichen bei der Ausfahrt) als Garanten des Erfolges über ihnen stehen. Andererseits aber wird noch greifbarer, wie sehr Zeus den Agamemnon getäuscht hat, da die beiden sicher sich erfüllenden Zeichen des Gottes irrtümlich mit der falschen Verheißung des täuschenden Traumes gekoppelt werden. Vielleicht fällt von hier aus auch ein neues Licht auf die merkwürdige Peira: sie ist das notwendige Verbindungsstück zwischen dem Traum und den beiden Reden, welche die wichtigen Vorzeichenberichte enthalten¹⁴.

¹⁴ Was der Hörer fürchten mußte, nämlich die Unzuverlässigkeit des Heeres im neunten Kriegsjahr, wird auf dem rückläufigen Weg über Peira und Flucht »abregiert«. Zu Beginn der Kämpfe steht jenes kampfmütige Heer, das der Dichter braucht, um ein gewaltiges Kriegsgeschehen in vielen Gesängen abrollen zu lassen. Die beiden Reden des Odysseus und Nestor mit den Vorzeichenberichten haben die Kriegsmüdigkeit verscheucht. (Wie ich nachträglich sehe, spricht W. Kullmann, Mus. Helv. 12, 1955, 262, einen ähnlichen Gedanken aus). Wohl ist die Peira nur verständlich unter der Voraussetzung einer kriegsmüden Stimmung im Heere; aber man ist nicht genötigt, gleich so viel zu folgern wie Wilamowitz, Ilias und Homer 270f. — Kurze, aber treffende Kritik gegen P. Von der Mühl und F. Lämmli (Mus. Helv. 5, 1948, 83 ff), welche die Diapira und die Nestorrede für fremde Zutat erklären, bei R. Hampe, Die Gleichnisse Homers und die bildende Kunst seiner Zeit 42, 2. Dort auch ein Versuch, die Peira psychologisch verständlich zu machen. W. Kullmann, Mus. Helv. 12, 1955, 253 ff, will mit Hilfe der »Neoanalyse« (also durch Zurückgreifen auf die Quellen, in unserem Falle auf die Kyprien, des einen Iliasdichters) die Unebenheiten des 2. Gesanges klären. — E. Schwartz, Entstehung

Im 3. Gesang erzählt der Dichter weiter. Es erfolgt zunächst nicht der große Zusammenstoß der Heere, den man nach dem Schiffs- und Troerkatalog erwartet, sondern ein Zweikampf zwischen Menelaos und Paris. Dieser wird aus höchster Not von Aphrodite gerettet und zu Helena ent-rückt. Es ist nicht zur erhofften Entscheidung gekommen und eine völlig unklare Lage geschaffen. Nun bedarf es eines neuen Impulses, um die Ereignisse vorwärts zu treiben. In der Götterversammlung zu Beginn des vierten Gesanges fallen die Würfel: Athene und Hera setzen durch, daß der Kampf weitergeführt und Ilios dem Verderben preisgegeben wird. Die Verwirklichung dieses Götterbeschlusses wird Athene übertragen. Zeus schickt sie hinunter in das Heerlager, um die Troer zum Bruch der Eide zu veranlassen. Er gibt damit nicht nur dem Drängen der Hera nach, sondern bringt auch die Erfüllung seines Versprechens an Thetis ein gutes Stück vorwärts. — Stürmend fährt Athene von den Gipfeln des Olymp hinab. Gleich wie wenn der sinnende Kronide Schiffen oder einem großen Heerlager einen Stern zum Zeichen sendet. Hell leuchtet er. Viele Funken sprühen von ihm. So stürmt sie zur Erde, mitten auf das Kampffeld. Schauer ergreift alle und sie fragen sich, ob das Krieg oder Frieden bedeute (IV, 73 ff). — Pandaros wird zum hinterhältigen Schuß verleitet; aufs neue beginnt der schlimme Krieg und das schreckliche Götter-tümmel.

Wir stehen an einer Gelenkstelle des Epos. Nachdem die Bewegung, die der täuschende Traum ausgelöst hat, zum Stillstand gekommen ist, wird sie durch das Eingreifen der Gottheit wieder ins Rollen gebracht. Das Gleichnis von der Niederfahrt der Athene hat hierbei eine wichtige Funktion. Zunächst wird die Epiphanie der Göttin ohne viel Worte anschaulich gemacht. Das Erscheinen einer Gottheit ist ein Vorgang, den adäquat zu schildern, die menschliche Sprache nicht ausreicht. So greift der Dichter zum Gleichnis¹⁵. Der Meteor taucht plötzlich aus dem dunklen Nachthimmel auf; mit sausender Geschwindigkeit nähert er sich be-

der Ilias 20, betrachtet die Peira als Hilfsmotiv zur Einführung der Thersitesrede. Das ist richtig; doch kommt es im ganzen gesehen mehr auf die Odysseusrede an. Nichts zwingt, mit Schwartz von einem späteren »Einschub eines jungen Gedichtes« zu reden.

¹⁵ So auch I, 359: Thetis taucht wie ein Nebel aus dem Meer auf; XVII, 547: Athene kommt herab wie ein Regenbogen, den Zeus vom Himmel zur Erde spannt; vgl. auch h. Apoll. 440 ff. Als Athene am vierten Schlachttag zur Erde fährt, greift der Dichter wieder zum Gleichnis: sie fährt herab vom Himmel wie ein kreischender Falke (XIX, 350f); XV, 170ff stürmt Iris vom Idagebirge herab, wie Schnee und Hagel vom Himmel stürzen; Ares zieht nach seiner Verwundung durch Diomedes wie »dunkler Dunst« zum Himmel empor (V, 864f). — C.F. Nägelsbach, Hom. Theol. 150f, scheint hier und an anderen Stellen nicht bloß ein Gleichnis, sondern eine wirkliche Verwandlung der Gottheit in einen Meteor etc. anzunehmen. Er sieht darin Reste eines alten Fetischismus. Wohl richtiger W. Kullmann, Das Wirken der Götter in der Ilias 90f, der vermutet, daß hinter den homerischen Vergleichen der ursprüngliche Glaube steht, es handle sich in derartigen meteorologischen Erscheinungen um eine Epiphanie der Gottheit.

drohlich der Erde, um dann in einen Sprühregen zu zerplatzen¹⁶. Stauern und Schauer erfaßt den Beobachter. — Treffender könnte das Erscheinen der Göttin kaum geschildert werden. Die Anschaulichkeit des Vorganges ist groß, und doch ist der Charakter des Geheimnisvollen gewahrt¹⁷. Außerdem erreicht der Dichter durch dieses Vorzeichengleichnis, daß der Hörer die kommenden Dinge in ihrer ganzen Schrecklichkeit vorausahnt. Meteore wurden in späterer Zeit fast ausschließlich als üble Vorzeichen gewertet¹⁸. Obwohl man die negative Bedeutung für unsere Stelle nicht beweisen kann, darf man sie doch vermuten, zumal die in Vers 79 ff geschilderte Reaktion in Schauer und banger Erwartung der kommenden Dinge besteht. Das Gleichnis kündigt das kommende Unheil an. In der Tat ist der durch das Eingreifen der Göttin verursachte Pfeilschuß des Pandaros¹⁹, also der Bruch der Eide, die Ursache der Ereignisse bis zum 7. Gesang.

¹⁶ Meteore von mittlerer Größe zerplatzen in Erdnähe zu einem Sprühregen. — Auch G. Finsler, *Homer I*, 2, 7 und 210, faßt die Sternerscheinung als Meteor. Die Stellung der Antike s. bei K. Steinhauser, *Der Prodigien glaube und das Prodigienwesen der Griechen* 26. — Apoll. Rhod. III, 1377 ff ahmt das Gleichnis nach und baut es zu einem Vorzeichen aus.

¹⁷ Der Dichter will also keinen Bildbericht vom Erscheinen einer Gottheit geben, sondern es nur unter dem Bild des Meteors anschaulich machen. Wie klein freilich der Schritt vom Gleichnis zur Wirklichkeit ist, zeigt sich in der Beschreibung der Reaktion: *θάμβος δ' ἔχεν εἰσορόωντας*... geht eindeutig auf die Erscheinung der Athene, da wir ja mit Vers 78 das Gleichnis verlassen haben; und doch ist die Niederfahrt der Göttin nicht direkt beschrieben. Nach dem Gesagten versteht man nicht ganz die Bemerkung H. Fränkels, *Die homerischen Gleichnisse* 30, wonach die Darstellungskraft Homers bei der Schilderung der göttlichen Erscheinungen versage. — Schön und treffend urteilt R. Hampe, *Die Gleichnisse Homers und die Bildkunst seiner Zeit* 13f, über diese Szene.

¹⁸ K. Steinhauser, *Der Prodigien glaube u. d. Prodigienwesen d. Griechen* 28; W. Gundel RE »Kometen«, bes. Sp. 1147 ff (zu den Stellen, die Gundel anführt, wäre noch Vergil *Georg. I*, 487 ff nachzutragen, wo von Vorzeichen nach dem Tode Caesars die Rede ist, die den kommenden Bürgerkrieg ankündigen); s. auch Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens s.v. »Meteor« Sp. 218f. Die Alten scheinen Meteore und Kometen nicht streng geschieden zu haben. — Schol. B zu IV, 75 merkt richtig an: *καλῶς δὲ ἡ πολεμικὴ* (gemeint ist Athene) *πολεμικῶ σημείῳ εἴκασται*. Theokrit XIII, 51 ff nimmt allerdings den Meteor, wenn es sich bei *πυρός ἀστὴρ* um einen solchen handelt, als günstiges Vorzeichen für die Schiffer. Übrigens scheint Theokrit nicht ganz unbeeinflusst zu sein von der Iliasstelle, wenn er das Versinken des Hylas mit dem Sturz eines Meteors in das Meer vergleicht.

¹⁹ Die Einführung dieses neuen Motivs gibt noch kein Recht auf analytische Rückschlüsse. Die Einheit der Handlungsführung ist durch die Person des Zeus gewährleistet, der sowohl den täuschenden Traum wie auch die Göttin Athene sandte. Im 2. Gesang ist zwar als *finis* der Täuschung die Niederlage der Achaier genannt, die Niederfahrt der Athene aber hat die Zerstörung Trojas zum Ziel. Doch das ist im großen gesehen kein Widerspruch; wie bemerkt, handelt es sich dabei um zwei hintereinanderliegende Punkte, welche die *βουλὴ* des Zeus durchlaufen wird. So sollen wir nach der Absicht des Dichters die beiden Eingriffe der Gottheit verstehen. Daß die verschiedenen Absichten des Zeus im 2. und 4. Gesang ursprünglich verschiedenen dichterischen Konzeptionen angehörten, soll nicht bestritten werden. Vgl. H. J. Mette, *Der Pfeilschuß des Pandaros* 14.

In den Kämpfen, die nach dem Bruch der Eide entbrennen, hebt sich mit dem Beginn des fünften Gesanges die Gestalt des Diomedes ab. Athene verleiht ihm μένος und θάσος und aus Helm und Schild läßt sie rastloses Feuer züngeln, gleich dem herbstlichen Gestirn, das am hellsten leuchtet, wenn es gebadet dem Okeanos entsteigt (V, 5 ff). Einen solchen Glanz entflammt sie ihm von Haupt und Schultern und treibt ihn mitten hinein, wo die Feinde sich drängen. — Die Aristie des Tydeiden beginnt.

Der Glanz um Haupt und Schultern des Helden ist ein sichtbares Zeichen des inneren Kampfesmutes, den ihm die Göttin eingeflößt hat. Rastlos ist dieses Feuer, gleichend dem herbstlichen Stern. Daß es sich um den Hundsstern handelt, kann auf Grund der später zu besprechenden Parallelstellen XI, 62 ff und XXII, 25 ff nicht bezweifelt werden. — Der Glanz eines Sternes ist nicht wie rasch aufflammendes und wieder erlöschendes Feuer, sondern hat Dauer — ein treffendes Gleichnis des unermüdlichen Streiters. — Das Bild ist einprägsam: bevor der Morgen graut, steigt in den spätsommerlichen Nächten²⁰ der Hundsstern herauf, der hellste Fixstern des Nachthimmels, gefährlich flimmernd in seinem grünlichen Lichte. Lange war er nicht zu sehen; jetzt aber, da er in den schwülen Nächten tief unten am Horizont steht, dünkt sein Geflimmer dem Beschauer doppelt gefährlich — so wie der Held im Glanz seiner Rüstung. — Das Bild ist von den Troern aus gesehen. Es leitet die Aristie eines gefährlichen Gegners ein²¹. Nur noch Hektor (XI, 62) und Achill (XXII, 25) vergleicht der Dichter mit dem Hundsstern: Diomedes ist der Held des ersten Schlachttagcs, so wie Hektor der Held des dritten Schlachttagcs sein wird, und die Kriegstaten des Tydeiden sind nur ein Vorspiel dessen, was Achill vollbringen wird²².

Durch die Aristie des Diomedes, die bis in den sechsten Gesang hinein dauert, wird die Bedrängnis für die Troer beängstigend. In dieser Not gibt Helenos, der Vogelschauer Bester (VI, 76), die rettende Weisung²³: Hektor solle in die Stadt gehen und dort einen Bittgang zum Bild der Athene veranlassen. — Es mag sein, daß es bei diesem Seherspruch dem Dichter nur darum zu tun ist, den Troerführer in die Stadt zu bringen,

²⁰ Am 28. Juli ist er zum erstenmal wieder im Osten, kurz vor Sonnenaufgang, zu sehen. Vgl. G. Finsler, Homer I, 2, 40; RE »Sirius« Sp. 340 und »Fixsterne« Sp. 2427 ff.

²¹ Vgl. H. Jordan, Der Erzählungsstil in den Kampfszenen der Ilias 18, und H. Fränkel, Hom. Gleichn. 50. — Vergil Aen. X, 272 ahmt die Iliasstelle nach und sagt das gleiche von Aeneas; er bringt aber noch deutlicher zum Ausdruck, daß das Bild von den Feinden aus gesehen ist, indem er hinzufügt: *Sirius . . . sitim morbosque ferens mortalibus aegris nascitur et laevo contristat lumine caelum* (273 ff).

²² Über den verderbenbringenden Hundsstern außerdem unten zu XXII, 25-35.

²³ Dem modernen Leser erscheint die Weisung des Helenos eher töricht als rettend. Aber hierin zeigt sich der Unterschied zwischen modernem Denken und homerischem Glauben. Das wahrhaft Errettende ist für Homer der Arm des Gottes, nicht der Arm des Kämpfers.

damit die *Ἐκτορος καὶ Ἀνδρομάχης ὁμιλία* eingefügt werden kann. Daß aber dem Hörer des Epos die Weisung genüge, den Weggang Hektors vom Schlachtfeld zu motivieren, beweist wiederum, wie schon im Falle des Kalchas und Agamemnon, die Autorität des Sehers. — Auch hier ist es müßig zu fragen, ob Helenos seine Weisung auf Grund einer Zeichen-deutung oder auf Grund prophetischer Intuition gibt. Wir erhalten darüber vom Dichter keine Auskunft.

Im siebten Gesang, nach der Rückkehr des Hektor und Paris aus der Stadt, droht die Schlacht von neuem zu entbrennen. Aber Athene und Apollo wollen den Kampf für diesmal beenden und veranlassen, daß Hektor einen Griechen zum Zweikampf fordert. Helenos weiß kraft seiner Sehergabe von diesem Götterbeschuß und offenbart ihn Hektor (VII, 44 ff). — der einzige klare Fall von intuitiver Mantik in der Ilias²⁴. Der folgende Zweikampf zwischen Hektor und Aias geht unentschieden aus, und so endet auch der erste Kampftag der Ilias ohne Entscheidung. Ein Tag des Waffenstillstandes wird eingeschoben: beide Parteien bergen ihre Toten; die Achaier bauen den Wall. Dann kommt die Nacht vor dem zweiten Schlachttage. Die Achaier sitzen beim Mahl — die Troer sind in der Stadt; während der ganzen Nacht sinnt ihnen²⁵ Zeus Verderben, schrecklich donnernd. Bleiches Entsetzen faßt sie. Sie gießen Weinspenden aus. Keiner mehr wagt zu trinken, ohne dem Kroniden eine Spende gebracht zu haben.

Es ist kein Zweifel, daß dieses Gewitter in dunkler Nacht über dem Lager der Achaier schon das Verderben ankündigt, das am kommenden Tag über sie hereinbrechen wird²⁶. Am Mittag des folgenden Kampftages wird Zeus noch einmal seinen Donner ertönen lassen — wiederum heißt es von den Achaïern: »Bleiches Entsetzen erfaßte sie« (VIII, 77). Am Abend können es die Troer wagen, vor dem Lager der Griechen auf freiem Feld die Nacht zu verbringen: »die Achaier aber hielt unendliche Be-

²⁴ A. Bouché-Leclercq I, 274f rechnet auch noch den Spruch des Kalchas im 1. Gesang und die Weissagung Sterbender, wie des Patroklos und des Hektor, zur intuitiven Mantik. — Zu korrigieren ist andererseits M. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* I², 166: »Homer kennt nur die intuitive Wahrsagung.« — Gute Bemerkungen über die Szene VII, 44-53 findet man bei W. Kullmann, *Das Wirken der Götter in der Ilias* 118, 2. — Daß Helenos in den kyklischen Epen bei der Vorbereitung der Eroberung Trojas eine große Rolle spielte, wissen wir aus Proklos. Spuren davon finden sich auch bei Späteren, z. B. bei Pindar P. I, 52; Sophokles Phil. 606. 1338.

²⁵ Mit *σπίν* sind die Achaier gemeint, wie P. Von der Mühl, *Krit. Hypomn.* 143, gegen Wilamowitz, *Ilias und Homer* 50, und andere (s. Ameis-Hentze, *Anhang* 4, 1887, 83) richtig bemerkt. Da ja die Mahlvorbereitungen — Einkauf des Weines etc. — nur bei den Achaïern beschrieben sind und auch Vers 480 nur von den Achaïern spricht, sind auch in 477 nur diese Subjekt zu *δαίνυντο*. *Τρώες . . . ἐπικουροὶ* ist dann als Parenthese zu nehmen. Auch der Gang des folgenden Schlachttages zeigt, daß das Himmelszeichen nur den Griechen gilt.

²⁶ *προσικινεῖ τὸν ἀκροατὴν ἐπὶ τοῖς ἐσομένοις ὁ ποιητής* sagt treffend Schol. B, T zu VII, 479.

stürzung gefangen « (IX, 1 f). — Das Ende des 7. Gesanges und der 8. Gesang gehören also eng zusammen. Das stimmt zu den gesicherten Ergebnissen der Analyse, die etwa bei VII,323 einen Einschnitt macht. Hier beginnt Neues, das auf die Presbeia des 9. Gesanges abzielt. — Zeus selbst wird die Leitung des Geschehens in die Hand nehmen (VIII,1-40); das anzudeuten, hat er den drohenden Donner geschickt. Er wird zum Ida fahren, um von dort die Schlacht zu lenken (41-52). Er wird mit Blitz und Donner den Diomedes zurückscheuchen und abermals seinen Donner schicken, wenn dieser zaudert umzukehren (167-171). Er wird aber auch dem Agamemnon die Zusicherung geben, daß er die Achaier nicht gänzlich verderben wolle (245-250), dann aber wieder in den Troern neuen Kampfesmut wecken (335 f) und Hera und Athene vom Schlachtfeld zurückrufen, wenn sie den Griechen helfen wollen (397-408). — Dieses oftmalige Eingreifen des obersten Gottes überrascht den Hörer nicht: »Zeus sann die ganze Nacht hindurch Schlimmes, schrecklich donnernd« (VII, 478 f).

Die Vorgänge des achten Gesanges kündeten sich im nächtlichen Donner an. In raschem Wechsel geht das Kampfgeschehen des neuen Tages hin und her. Die erste Kampfphase erstreckt sich vom Morgen bis zum Mittag. Sie ist kurz geschildert und bringt keine Entscheidung (60-70). Die zweite Kampfphase setzt am Mittag ein. Vorbereitet und eingeleitet wird sie durch die Kerenwägung. Die Seite der Achaier sinkt. Zeus läßt den Donner erschallen und sendet seinen Blitz zum Zeichen des Unheils für die Achaier. Diese aber packt das bleiche Entsetzen (75-77; vgl. VII, 479). Gleich darauf sehen wir die Griechen die Flucht ergreifen. Nur Nestor bleibt, aber auch er unfreiwillig — sein Pferd ist ihm verwundet. Diomedes kommt zu Hilfe. Aber anstatt zu fliehen, lenken nun beide die Rosse gegen Hektor. Ja, es wäre zu befürchten gewesen, daß die Troer nach Ilion gedrängt worden wären, wenn nicht Zeus scharf acht gegeben hätte²⁷. Er donnert gewaltig und sendet seinen Blitz vor den Wagen (130 ff). Nestor rät zur Umkehr. Diomedes überlegt dreimal, aber Zeus donnert dreimal vom Ida her und gibt den Troern ein verheißendes Zeichen (169 ff). Hektor feuert die Seinen an und ist voller Siegeshoffnung. Unterdessen werden die Griechen zwischen Wall und Graben zusammengedrängt und das Lager wäre genommen worden, wenn nicht Hera den Agamemnon angeregt hätte, seine Leute zu ermuntern (218). Die Ermunterungsrede geht 236 in eine Klage über und endet mit der dringlichen Bitte: »Zeus, erfülle mir wenigstens diesen Wunsch: laß die Leute entkommen und nicht vernichtet werden!« — Zeus verspricht es ihm und sendet den verheißungsvollen Adler. Da stürmen die Griechen mit Gewalt gegen die Troer — die dritte

²⁷ Dieser Irrealis ist wichtig für die Auffassung über das Verhältnis von irdischem Geschehen und Götterwillen. Wenn im Epos die Dinge einen Verlauf zu nehmen drohen, der nicht in der Linie des Götterwillens liegt, greift die Gottheit ein, damit kein »Hypermoron« entsteht. So auch z.B. VIII, 217 ff.

Kampfphase beginnt. — Der vierte Kampfabschnitt setzt ein, als Zeus wiederum den Mut der Troer erregt (355). In jähem Absturz kommt die Katastrophe über die Achaier; in wilder Flucht werden sie zu den Schiffen zurückgetrieben.

Die Blitze, die Zeus im 8. Gesang niederfahren läßt, sind noch ganz urtümlich als Geschosse des obersten Gottes gesehen²⁸. Als Vorzeichen macht der Blitz, den Zeus bei der Kerenwägung sendet (66-77), das Ergebnis der Losbefragung kund. Er weist voraus auf den Ablauf der zweiten Kampfphase, die im großen und ganzen in einer Flucht der Achaier endet und ist Zeichen dafür, daß der Gott den Griechen seine Hilfe entzieht. Durch die Kerenwägung ist aber dieser Blitzschlag so hervorgehoben, daß man ihn auf den Ablauf des gesamten Kampftages beziehen muß. Zeus gibt zu erkennen, daß er gegen die Griechen steht. Er will die Dinge ihrem Ende zuführen (VIII,9), und es soll dahin kommen, daß die Griechen bis zu den Schiffen zurückgedrängt werden, so daß die letzte Rettung das Eingreifen des Achill sein wird (470 ff.). — Ein wichtiges Teilziel der *Διὸς βουλῇ* kündigt sich an.

Noch deutlicher hat der Blitz, den Zeus vor dem Wagen des Diomedes einschlagen läßt, den Charakter eines niederschmetternden Geschosses²⁹. Man kann kaum noch von einem vorbedeutenden Zeichen sprechen. Zeus benützt die elementaren Gewalten, um dem Vordringen des Diomedes Einhalt zu gebieten.

Mit dem dritten *σῆμα* (167-176) verkündet Zeus abermals, daß aller Widerstand des Diomedes keinen Erfolg haben wird. Es ist ganz wie das erste Zeichen (75 ff) zu verstehen, nur daß hier die sieghafte Bedeutung für die Troer hervorgehoben wird. Das erwartet man nicht, nachdem durch die parallele Gestaltung von Vers 169 f der Donner ganz eng auf Diomedes bezogen erscheint. Aber von einer Doppeldeutung kann man deshalb nicht sprechen. Der Donner besagt etwas sehr Eindeutiges und wird auch von Hektor ganz richtig ausgelegt. Bei zwei feindlichen Parteien kündigt ein Vorzeichen notwendig für jede Partei jeweils das Entgegengesetzte an³⁰. In der siegesbewußten Rede des Hektor, die als Deutung zu gelten hat, kommt in Sicht, wohin der Wille des Zeus geht: die Troer werden den Wall überrennen, der Feuerbrand wird in das Schiffslager hineingeworfen werden³¹. In der *νέμεσις* der Hera über Hektor (198) zeichnet sich jedoch die andere Seite der *βουλῇ* des Zeus bereits ab.

²⁸ Vgl. etwa aus dem thebanischen Sagenkreis den Untergang des Kapaneus durch einen Blitzstrahl des Zeus.

²⁹ Das Motiv stammt vielleicht aus der Thebais. Vgl. Aisch. Sept. 427 ff; Euripides Phoen. 1175 f. Hik. 496 ff; zu vergleichen ist ferner Od. 5, 128. 131; Hes. Theog. 836 ff und die parodistische Verwendung von Ilias VIII, 130 ff in Batr. 268 ff und 285 ff.

³⁰ Vgl. z.B. 2, 146 ff. Auf Grund der Situationsangabe erscheinen die beiden Adler als günstiges Zeichen für Telemach. In der Auslegung kommt aber nur die unheil-drohende Bedeutung für die Freier zur Sprache.

³¹ Nicht zufällig ist schon in diesem Gesang öfter vom Kampf bei den Schiffen die Rede: 180-183. 217. 235. 498. 531.

Das Adlerzeichen, das Zeus dem Agamemnon auf sein Gebet hin sendet (245 ff), hat zunächst die Aufgabe, die Fluchtbewegung der Griechen aufzufangen und ihren neuen Ansturm, insonderheit die Aristie des Teukros, auszulösen³². Freilich bedeutet dieser kurze Vorstoß der Griechen noch nicht die endgültige Rettung, die Zeus im Zeichen verheißt. Man wird nicht irren, wenn man annimmt, daß auch dieses Zeichen, ähnlich wie der erste und dritte Donner, nicht nur ankündigt, was unmittelbar folgt, sondern auf die großen Ziele der *βουλή* des Zeus vorausweist: höchste Bedrängnis der Griechen vor dem Eingreifen des Achill — endgültige Rettung der Griechen nach dem Eingreifen des Achill. Alles, was im 8. Gesang geschieht, hat noch keinen endgültigen Charakter³³, das Pendel schwingt noch nicht voll aus; aber in den Bewegungen des zweiten Kampftages zeichnet sich ab, was die Zukunft bringen wird³⁴.

Der neunte Gesang zeigt uns Agamemnon in hoffnungsloser Verzweiflung. Nestor rät zur Bittgesandtschaft an Achill. Als erster Sprecher schildert Odysseus dem Peliden die kritische Lage: »Die Troer haben ihr Lager auf freiem Feld aufgeschlagen, um morgen den Angriff gegen die Schiffe vorzutragen. Zeus sandte ihnen seinen Blitz, glückverheißende Zeichen kündend. Hektor rast unbändig, vertrauend auf Zeus...« (236 ff).

³² Daß das Vorzeichen eine günstige Bedeutung hat, ist sicher. Die Achaier entnehmen aus dem Abwurf des Hirschkalbes am Altar des Zeus Omphaios, daß der Vogel von ihm geschickt wurde. Aus dem Text ist allerdings nicht zu erkennen, ob es eine bestimmte symbolische Bedeutung hat, daß der Adler die Beute beim Altar abwirft. Möglicherweise müssen wir schon mit festen Regeln der Zeicheninterpretation rechnen, die der Dichter bei seinen Hörern als bekannt voraussetzen konnte, die wir aber nicht mehr kennen. Vielleicht soll aber das Abwerfen eines Tieres beim Altar einfach besagen, daß Zeus die Opfer nicht vergessen hat, die Agamemnon, den Sieg über Troja erbittend, ihm darbrachte. Die Erklärung, die Schol. B, T zu VIII, 247 gibt, ist zu allegorisierend, als daß Homer an sie gedacht haben könnte: *ὁ νεβρός δὲ τοὺς κατεπτηχότας Ἕλληνας δηλοῖ, ὁ κοινὸς βωμὸς τὴν κοινὴν ἅπασιν ἀπὸ τοῦ Διὸς σωτηρίαν · ἄδειαν γὰρ τοῖς καταφεύγουσιν ὁ βωμὸς πορίζεται.*

³³ W. Theiler in der Festschrift für E. Tièche 150f, faßt die »Zickzacklinie« des Kampfverlaufes im 8. Gesang als ein eingeschobenes Abbild des Kampfverlaufes von Gesang XI bis XV auf.

³⁴ Was P. Von der Mühl, Krit. Hypomn. 150, schreibt, stimmt, wenn man nur den 8. Gesang ins Auge faßt. Es ist dann eine »Inkonsequenz« des Zeus, wenn er, trotz Kerenwägung und Vorzeichen, nun doch wieder den Griechen Rettung verheißt. Aber wenn der Dichter darstellen wollte, was er in diesem Gesang darzustellen beabsichtigte, konnte er nicht anders verfahren. Es mußte am Ende eine Situation entstehen, welche die Gesandtschaft an Achill motiviert. Das siegreiche Vordringen der Griechen sollte sich zu einer großen Bedrängnis wandeln, die aber doch nicht zur endgültigen Niederlage werden durfte. Also mußten Umschwünge im Kampfgeschehen eintreten. Da aber die Ursache solcher Umschwünge nach der Überzeugung des epischen Dichters nur bei den Göttern liegt, läßt er einerseits Zeus den Griechen seinen Beistand entziehen, andererseits dafür sorgen, daß die Niederlage nicht endgültig werde. Jenes zeigt sich im dreimaligen Donner und Blitz, dieses in der Sendung des Adlers. — Eine gute Charakterisierung dieses Gesanges gibt P. Mazon, Introduction à l'Iliade 174.

Mit diesen Worten spielt er offensichtlich auf den Donner und Blitz des 8. Gesanges an. Das scheint in diesem Augenblick, wo es gilt, Achill zum Eingreifen zu bewegen, nicht gerade klug und folgerichtig. Nach der durchgehenden Auffassung des Epos ist es ja sinnlos, gegen den Willen der Götter anzurennen, der sich in Zeichen kundtut. Aber man darf nicht zu viel theologische Dialektik anwenden. Was Odysseus will, ist klar; die ausweglose Not der Achaier soll eindrucksvoll zur Darstellung kommen. Das erreicht er, indem er den gewaltigen Druck und die unbedingte Zuversicht der Troer, die sie auf Grund von Götterzeichen haben, zur Sprache bringt. So ist sein Hinweis auf die *ἐνδέξια σηµατα* wohl begründet.

Im zehnten Gesang ist nichts mehr von der Verzweiflung des Agamemnon zu spüren. Die Initiative zu dem nächtlichen Unternehmen geht von ihm aus. — Es ist Nacht. Im Griechenlager liegt alles in tiefem Schlummer. Aber über Agamemnons Lider kommt kein Schlaf. Er überlegt in seinem Sinne hin und her. Wie Zeus den Blitz sendet, wenn er schweren Regen oder Hagelschlag oder Schneegestöber oder gähnenden Krieg bereitet, so stöhnt Agamemnon auf aus tiefem Herzen; sein Inneres erbebt. Er übersieht die Situation: im Troerlager nächtliche Feuer — Musik tönt herüber; im Lager der Achaier die Totenstille eines geschlagenen Heeres. Da faßt er einen Entschluß: er will sich mit Nestor beraten und mit ihm auf Änderung der fatalen Situation sinnen (1-20).

Die Verse 1-10 bilden die Einleitung zu der im 10. Gesang erzählten Episode. Das Vorzeichengleichnis hat darin eine wichtige Funktion. Der sinnende und planende Heerführer wird mit Zeus verglichen. Es ist außergewöhnlich, daß irdisches Geschehen durch einen Vergleich mit einem Ereignis der göttlichen Sphäre anschaulich gemacht wird. Aber gerade diese Besonderheit läßt den Hörer aufhorchen. Zeus ist im Gleichnis eingeführt als Herr der Naturgewalten und als Lenker von Krieg und Frieden (vgl. II, 1 ff; IV, 84; VII, 476 ff; XVII, 547 ff). Man erwartet, daß der Heerführer, der mit dem obersten Gott verglichen ist und allein wacht, Bedeutendes ins Werk setzen wird, so wie auch Zeus in II, 1 ff als der allein Wachende große Dinge ins Werk setzte. Und in der Tat ist Agamemnon letztlich die Ursache des Unternehmens, von dem uns der 10. Gesang berichtet. Zwar ist es Nestor, der den Vorschlag macht, einen Späher ins feindliche Lager zu schicken; aber Agamemnon hat die Initiative ergriffen und die anderen Führer zur Versammlung gerufen. — In diesem Zusammenhang muß das Vorzeichengleichnis gesehen werden. Gewiß ist das eine sehr anspruchsvolle Einleitung zu dem Bravourstück der Dolonie. Aber so macht es eben der Dichter dieses Gesanges.

Es kommt zur nächtlichen Versammlung der griechischen Führer. Nestor schlägt vor, einen Späher ins Troerlager zu schicken, Diomedes er bietet sich dazu, will aber, daß noch ein anderer mit ihm gehe und wählt Odysseus. »Der hat ja verständigen Sinn und männlichen Mut bei allen Gefahren; es liebt ihn Pallas Athene« (244f). — Odysseus mahnt gleich

zum Aufbruch. Die beiden rüsten sich. Dann gehen sie ab und lassen die andern zurück. Pallas Athene aber schickt ihnen zur Rechten einen Reiter, ganz nahe am Wege. Sie sehen ihn zwar nicht in der finsternen Nacht, wohl aber hören sie seinen Schrei (274 ff.). Da freut sich Odysseus über das Zeichen und betet zu Athene (278 ff.). Nach ihm spricht auch Diomedes ein Gebet (283 ff.). Die Göttin erhört sie — die beiden gehen wie zwei Löwen durch die finstere Nacht, dem Abenteuer entgegen.

Für den Gesamtverlauf des Epos hat dieses σήμα keine Bedeutung. Die ganze Dolonie ist eine Episode und als solche in die fertige Ilias eingedichtet. Das Vorzeichen bezieht sich nur auf diese Episode. Der Beistand der Athene beim nächtlichen Unternehmen wird im voraus zugesichert. Er zeigt sich dann auch im glücklichen Verlauf der Expedition, besonders in 482 ff und 507 ff. — Zu beachten ist, daß sich die Zurüstungen des Spähtrupps auf griechischer und trojanischer Seite bis ins einzelne entsprechen: Ratsversammlung, Lohnversprechen, Meldung, Rüstung. Aber die Zusicherung der göttlichen Hilfe durch ein Vorzeichen und das Gebet um Hilfe findet sich nur bei den Griechen. Dolon zieht nicht bloß ohne Gefährten aus, sondern auch ohne die helfende Gottheit.

Mit dem elften Gesang beginnt ein neuer — der dritte — Kampftag; seine Schilderung wird die folgenden acht Gesänge umfassen. — Eris, das Zeichen des Krieges³⁵ in Händen haltend, spornt die Achaier zum Streit. Agamemnon ruft seine Leute zu den Waffen und legt sich selbst die Rüstung an. In die Rüstungsszene ist, wie vor der Aristie des Diomedes (V, 1 ff), ein Vorzeichengleichnis eingearbeitet. Der Brustpanzer des Agamemnon ist geziert mit drei gewundenen bläulichen Drachen³⁶, Regenbogen gleichend, die der Kronide in den Wolken aufrichtet als vorbedeutendes Zeichen für die Menschen. Sein Schild zeigt das Bild der schrecklich blickenden Gorgo, und gefährlich droht sein Helmbusch. Der Glanz der Lanzen leuchtet zum Himmel; dazu donnern Athene und Hera³⁷ dem König des goldreichen Mykene zur Ehre. — Anschließend

³⁵ »Ein nicht genauer vorstellbares Ding«, sagt Wilamowitz, Ilias und Homer 182, »nicht den Kampfesmut lähmend, sondern anfeuernd.« In V, 742 heißt es von der Aegis des Zeus ebenfalls *Διὸς τέρας αἰγιόχοιο*. Vgl. R. Hampe, Frühe griechische Sagenbilder in Böotien, Athen 1936, 62, und W. Kullmann. Das Wirken der Götter in der Ilias 106, 1.

³⁶ Vgl. Hes. Scut. 144: *ἐν μέσσω δὲ δράκοντος ἦν φόβος οὗ τι φατερός* (v. l.). Es ist augenscheinlich, daß Scut. 139-167 eine Parallele zu Ilias XI, 1-66 sind.

³⁷ Das ist, wie die Sendung des Reihers X, 274 ff durch Athene, eine Besonderheit; denn für das Epos gilt *βροντᾶν Διός*. Veranlaßt wurde sie vielleicht dadurch, daß Zeus einige Verse nachher den Achaiern Unheil ankündigt (54f) und den Troern Sieg verleiht (79). Der Dichter ist zwar sonst nicht kleinlich; mit seiner Theologie verträgt es sich durchaus, daß der gleiche Gott einmal den Achaiern und dann wieder den Troern hilft (vgl. W. Schadewaldt, Iliasstudien 42). Aber hier folgen doch die gegensätzlichen Vorzeichen sehr rasch aufeinander. Deshalb hat er es vielleicht vorgezogen, in 45f Athene und Hera, die Helferinnen der Achaier, agieren zu lassen. Man könnte auch an eine spätere Korrektur denken, die Zeus in 45 durch

beschreibt der Dichter Aufbruch und Aufstellung des Achaierheeres³⁸. Eine schlimme Verwirrung³⁹ erregt der Kronide unter ihnen. Von oben herab schickt er blutigen Tau⁴⁰; denn er ist willens, viele tapfere Häupter zum Hades zu schicken (55). — Bei den Troern verfährt der Dichter kürzer. Sie werden uns vorgestellt, wie sie auf der gegenüberliegenden Anhöhe um ihre Führer versammelt sind (so etwa ist 56 das fehlende Verbum zu ergänzen). Hektor ist durch ein Vorzeichengleichnis hervorgehoben: er trägt unter den Vordersten den runden Schild; wie der verderbliche Stern aufleuchtet, ganz hell, dann aber wieder in der schattigen Wolke verschwindet, so erscheint Hektor bald vorne, bald hinten und gibt seine Befehle; ganz in Erz gehüllt glänzt er wie der Blitz des aigishaltenden Zeus. . . Der Kampf beider Heere beginnt (67 ff).

Als Einleitung nur des 11. Gesanges erscheinen die Verse 1-66 zu gewichtig. Sie sind das Eingangstor zum dritten Schlachttage. Wir erinnern uns an den Beginn des ersten Kampftages im 2. Gesang: auch dort vorbedeutende Zeichen (wenigstens werden sie durch Odysseus und Nestor in Erinnerung gebracht), auch dort eine Gottheit, die den Kampfgeist erregt. Ebenso ist der zweite Kampftag mit einer besonderen Einleitung ausgestattet: mit einer Götterversammlung beginnt der 8. Gesang; Zeus, der Lenker der Schlacht, fährt zum Ida wie der Feldherr auf den Feldherrnhügel; die Heere rüsten sich und stoßen aufeinander. — Wie die Erwähnung des Morgens und die Rüstung des Heeres, so gehört auch ein Blick in die Zukunft zur Typik solcher Schlachteinleitungen. Das vermag eine Götterversammlung zu leisten; dieser Ausblick kann aber auch, wie im 11. Gesang, durch Vorzeichen geboten werden, sei es direkt oder im Gleichnis.

Auf vier Teilnehmer der kommenden Schlacht lenkt der Dichter zu Beginn des 11. Gesanges unseren Blick: auf Agamemnon, auf das Heer der Achaier, auf das Heer der Troer, auf Hektor. — Agamemnons Rüstung ist ausführlich beschrieben. Der Leser weiß: von ihm wird an diesem Schlachttage noch mehr zu hören sein. Das Beginnen des Helden steht unter der Gunst der Gottheit. Im Regenbogengleichnis⁴¹ kommt das Be-

Athene und Hera ersetzt hat, um mehr System in die homerische Theologie zu bringen. Doch das bleibt Vermutung. Auf gar keinen Fall liegt zwischen den Vorzeichen 45f und 51-55 ein Widerspruch, der ein Recht auf analytische Rückschlüsse ergäbe.

³⁸ E. Bethe, *Homer I*, 162 nimmt an, daß die Verse 47-55 und 74-83 von unserem Iliasdichter in das ursprünglich selbständige Agamemnongedicht eingeschoben sind, um die Verbindung zur Situation der Ilias herzustellen; — durchaus möglich, aber in den Vorzeichenszenen läßt sich keine Stütze dafür finden.

³⁹ *ῥυδιμός* ist die verwirrende, beängstigende Bestürzung, wie sie besonders in der Schlacht entsteht. XVIII, 218 wird sie von Athene unter den Troern erregt. Vgl. V, 593; X, 523; XI, 164; personifiziert ist sie in XVIII, 535.

⁴⁰ Dieser Bluttau kommt nur noch in XVI, 459 beim Tod des Sarpedon vor.

⁴¹ Trotz G. Finsler, *Homer I*, 2, 7f, ist am Regenbogen festzuhalten. Nordlicht ist ja bekanntlich nicht in den Wolken zu sehen, sondern nur in klaren, kalten Nächten. In XI, 28 sind aber ausdrücklich die Wolken erwähnt, in denen sich die *Ιοις* zeigt. Auch im parallelen Gleichnis XVII, 547 ff ist in 551 von der Wolke die

drohliche seiner Erscheinung (der Dichter schildert ihn vom Standpunkt der Troer aus) zum Ausdruck. Die Gefährlichkeit des gerüsteten Helden wird noch unterstrichen durch die Beschreibung des Schildes. Die Gunst der Gottheit aber und ihren Beistand offenbart der Donner⁴². — Die Aristie des Agamemnon hat nun freilich für den Gesamtverlauf des Schlachttages keine große Bedeutung. Daß hier eine größere Aristie für das Epos zurechtgestutzt wurde, kann man vermuten. Zwingend ist das nicht. Es gibt auch eine andere Erklärung: Wenn man die Wappnung des Agamemnon mit der des Achill (XIX, 364 ff) vergleicht, so zeigt sich ein Parallelismus. Es ist kaum eine interpretatorische Konstruktion, die Rüstung und die Aristie des Agamemnon als Vorankündigung jener anderen Rüstung und Aristie zu nehmen, die den Achaïern den endgültigen Sieg bringt. Agamemnon wird es nicht schaffen, trotz seiner gefährlich funkelnden Waffen. Bald ist sein Siegeslauf zu Ende. Man muß auf einen Größeren warten, auf Achill⁴³.

Das Heer der Achaier wird in wohlgeordneter Schlachtreihe vor Augen geführt, ein Bild stolzer Siegeszuversicht. Aber über diesem Heer steht nicht die Gunst der Götter. Der *κνδοιμός* und der Bluttau zeigen an, was die Achaier an diesem Tag noch erwartet. Nicht umsonst wird der Vers aus dem Prooemium aufgegriffen (55). Die großen Leiden der Achaier, angekündigt seit den ersten Versen des Gedichtes, werden heute ihren Höhepunkt erreichen⁴⁴. Bereits XI, 304 ff wütet Hektor unter dem Volk der Achaier, wie wenn der Westwind ins Gewölk fährt. Viele Häupter werden so aus dem Heer der Griechen von Hektor dahingerafft. 317 ff spricht Diomedes die schlimme Vorahnung aus: »Nicht lange können wir mehr standhalten; denn Zeus verleiht den Troern mehr Kraft als uns.« — 404 ff hören wir den Odysseus ähnlich trübe Gedanken aussprechen. — 538 ff ist Hektor wieder mordend unter den Griechen. Er stiftet unter den Dana-

Rede. Daß wir den Regenbogen als mildes Friedenszeichen betrachten, kommt aus biblischer Reminiscenz. Für die Griechen war er ein Zeichen des Krieges und des Unheils. Wir müssen uns auch freimachen von naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise. Ein Regenbogen hat für uns die bekannten natürlichen Ursachen. Nicht so bei den Alten. Man vergleiche etwa, wie der Schrecken einer Sonnenfinsternis den IX. Paian Pindars durchzittert und der Dichter die Sonne anfleht: *εἰς ὄλβον τινὰ τροάποιο Θήβαις, / ὃ πότνια, πάγκοινον τέρας*. . . und er in Vers 13 ängstlich weiterfragt: *πολέμοιο δὲ σάμα φέρεῖς τινός;* Bei Quint. Smyrn. I, 68 erscheint der Regenbogen zwar als *ἐσθλὸν σήμ' ἀνέμοιο καὶ ὑετοῦ ἐγγὺς ἔοντος*. Aber da ist er mehr als Wetterzeichen denn als Vorzeichen aufgefaßt.

⁴² Ein feines Gespür für Dichtung zeigt Schol. B, T zur St.: *οὐ μόνον τῇ ὀπλίσει ἀλλὰ καὶ ταῖς διουσημίαις προφαντάζει τὸν ἀκροατήν*. P. Von der Mühl, Krit. Hypomn. 191, traut Verse mit solchem Inhalt nicht dem Menisdichter zu und schiebt sie auf seinen B-Dichter (= Iliasdichter). — Eine offensichtliche Nachahmung dieser Szene findet sich bei Vergil Aen. VIII, 524: Venus läßt vor der Schlacht einen verheißungsvollen Donner für Aeneas ertönen. Die Parodie der Iliasstelle in Batr. 200f zeigt an, wie typisch homerisch der Donner vor Beginn einer Schlacht empfunden wurde.

⁴³ Vgl. W. Schadewaldt, Iliasstudien 72.

⁴⁴ Vgl. W. Schadewaldt, Iliasstudien 67.

ern schlimme Verwirrung (*κνδοιμὸν* . . . *καχόν*. Vgl. 52 f) und verheert die Reihen der Männer mit Lanze, Schwert und gewaltigen Steinen. 657 ff klagt Nestor vor Patroklos: »Achill weiß nichts von dem Leid, das im Heere entstanden ist; die besten Helden liegen bei den Schiffen verwundet.« — 823 ff spricht Eurypylos die Not der Achaier aus: »Nichts mehr kann Rettung bringen.« — Sie werden von der Geißel des Zeus geschlagen (XII, 37; XIII, 812). Die Danaer fliehen zu den Schiffen, und ein unendlicher Lärm erklingt (XII, 470f). Die Knie wanken ihnen vor Müdigkeit, Angst kommt in ihr Herz, als die Troer den Wall überwinden. Tränen vergießen sie und glauben nicht mehr an Rettung (XIII, 85 ff). Der Höhepunkt ist erreicht, als Nestor in größter Not sich hilfelehnend an Zeus wendet (XV, 372 ff). — Dieses Unheil, das der Tag über das Heer der Griechen bringt, wird in XI, 51-55 bereits angekündigt. Daß eine Athetese dieser Verse, wie Wilamowitz⁴⁵ sie vorschlägt, etwas zerstört, bedarf keines Beweises.

Die Leiden der Achaier, von denen im Vers 54 die Rede ist, leiten über zu den Troern. Von ihnen sagt uns der Dichter nicht viel — nur daß sie um die Führer versammelt stehen. Neben Hektor werden fünf troische Führer genannt, von denen wir im Laufe des Kampftages noch zu hören bekommen. — Wichtig aber ist dem Dichter Hektor. Auf ihn lenkt er durch das Gleichnis vom Hundsstern unseren Blick. Wir sind diesem Gleichnis schon vor der Aristie des Diomedes begegnet (V, 5 ff); bei Achill werden wir ihm noch einmal begegnen (XXII, 26). Nur die größten Helden sind dem verderbenbringenden Stern verglichen. — Hier ist das Aufblinken und Wiederverschwinden in den Wolken betont; das geht nicht nur auf die gegenwärtige ordnende Tätigkeit des Troerführers, die ihn bald vorn, bald hinten auftreten läßt; es weist auf das gesamte Kampfgeschehen dieses Tages voraus. — Nachdem sich Hektor zunächst, auf Grund der Weisung des Zeus (189 ff), zurückgehalten hat, taucht er 211 ff auf, um die Schlachtreihen der Troer wieder zu ordnen. 296 ff tritt er unter die Vordersten, hochgemut. 343 ff wälzt sich der gewaltige Hektor abermals heran, ein Unheil für die Achaier. Und wieder taucht er 531 ff inmitten des Kampfgewühls auf und stiftet schlimme Verwirrung. — Sieg des Hektor und der Seinen — Niederlage der Achaier, das ist vereinfacht das Geschehen dieses Kampftages. Freilich nicht in einem einzigen großartigen Siegeszug erringt Hektor seinen höchsten Ruhm, sondern in einem dreimaligen Auf und Nieder. Die erste Großtat geschieht mit der Zerschmetterung des Tores (XII, 430 ff). Wir werden an das Vorzeichengleichnis vom Hundsstern erinnert, wenn es XII, 462 ff heißt: »Der strahlende Hektor sprang hinein (in das Schiffslager), sein Gesicht glich der finsternen Nacht; schrecklich glänzte die Rüstung; von Feuer brannten die Augen.« — Nach einem Rückschlag ist Hektor XV, 306 ff wieder an den Schiffen. In der Brandschatzung eines Schiffes gipfelt seine zweite Großtat (XVI,

⁴⁵ Ilias und Homer 183.

101 ff). Der Auszug des Patroklos zwingt ihn zum Rückzug; aber bald erreicht er den Höhepunkt seines Ruhmes, indem er Patroklos selbst erlegt (XVI, 777 ff). — Man sieht: Hektor hat keine eigentliche Aristie, die in einem einzigen Zug vor dem Beschauer abrollt, sondern wie der Hundsstern, aus den Wolken tretend, von Zeit zu Zeit seinen verderblichen Glanz sendet, so auch er. Wo er erscheint, entsteht Tod und Verderben.

Es kann kaum bezweifelt werden, daß der Dichter, als er die einleitenden Verse des 11. Gesanges schuf, den Gang des ganzen dritten Kampftages in seinen großen Zügen vor Augen hatte. Die Analyse hat zwar an diesem Einleitungsstück oft Anstoß genommen⁴⁶; aber wer hier athetiert, hat den Blick auf das Ganze verloren und hat übersehen, daß 1-66 in kontrastierendem Parallelismus aufgebaut ist: Agamemnon und die Achaier (1-55) — die Troer und Hektor (55-66).

Im Verlauf der Kämpfe des 11. Gesanges fällt von den griechischen Helden einer nach dem anderen durch Verwundung aus. Zu Beginn des zwölften Gesanges finden wir die Achaier Schutz suchend hinter dem Wall zusammengedrängt (37ff). Auf troischer Seite hebt der Dichter Hektor aus der Masse des anstürmendes Heeres heraus (39 ff). In 80 ff sammelt er auf den Rat des Polydamas die Seinen zu Stoßtrupps. Den kräftigsten führt er selbst, zusammen mit Polydamas. Asios versucht einen Durchbruch. Er scheitert; »denn Zeus beschloß, dem Hektor Ruhm zu verleihen« (174). Dieser beginnt in 195 ff mit seiner Truppe den Vorstoß. Sie trachten heftig, den Wall zu durchbrechen. Doch am Graben stehend, zaudern sie: ein Vogel fliegt zur Linken, ein hochfliegender Adler mit einer Schlange in den Krallen. Sie lebt noch, wehrt sich zappelnd und verwundet den Adler am Hals. Der läßt sie fallen⁴⁷, mitten unter die Troer hinein, und fliegt mit einem Schrei davon. — Diese erstarren, als sie

⁴⁶ Siehe Ameis-Hentze, Anhang 4, 1888, 55; W. Leaf, *The Iliad* I, 465.

⁴⁷ Über Schlangen als Unglückszeichen in späterer Zeit s. RE »Schlange« Sp. 518. So bedeutet z.B. bei Terenz Phorm. 705 ff eine vom Hausdach fallende Schlange Unglück. Auch im griechischen Epos begegnet die Schlange nicht selten als Vorzeichen. Außer XII, 195 ff war auch bereits II, 299 ff von einer Schlange die Rede. In der Iliupersis spielten die beiden Schlangen des Laokoon eine besondere Rolle. Sie sind ursprünglich sicher als Vorzeichen eingeführt worden und bedeuteten nicht in erster Linie eine Strafe für die kecke Tat des Laokoon, wie sie von den Troern bei Vergil, Aen. II, 199 ff, interpretiert werden. H. Kleinknecht, *Hermes* 79, 1944, 66 ff, hat gezeigt, daß der Vorgang auch bei Vergil noch ganz im Stil eines Prodigiums beschrieben ist. Siehe auch K. Büchner, *P. Vergilius Maro* (RE-Sonderdruck) 327 ff. Vielleicht muß man mit diesem Prodigium, das den Untergang Trojas verkündete, das von Pindar O. VIII, 37 ff berichtete Schlangenzeichen beim Bau der Mauern Trojas in Zusammenhang bringen. Pindar N. I, 37 ff und in seiner Nachfolge Theokrit XXIV, 11 ff berichten uns vom Kampf des Herakleskindes mit zwei Schlangen, ein Ereignis, das nach der Deutung des Teiresias den herrlichen Beruf und Lebenslauf des Heros ankündigte. — Aus der Thebais ist das Schlangenzeichen bekannt, das sich in Nemea ereignete (vgl. Bacchyl. IX, 10 ff).

das *τέρας* in ihrer Mitte liegen sehen. Polydamas deutet das Zeichen. Mit einem gewissen Zagen beginnt er: »Schreiten wir nicht zum Kampf um die Schiffe! Denn ich bin der Meinung, daß es sich so erfüllen wird, wenn dieser Vogel wirklich den Troern galt, da sie eben zum Durchbruch ansetzen wollten. . . : Er ließ die Schlange fallen, bevor er sie zu seinen Jungen bringen konnte — auch uns ergeht es so, wenn wir den Wall durchbrechen. Nicht in Ordnung werden wir den Rückweg antreten; viele Troer werden bleiben, getötet von den Achaïern.« — Hektor weist, unter Berufung auf eine direkte Botschaft des Zeus, die Deutung des Polydamas scharf zurück — »es gilt nur ein Vogelzeichen: die Verteidigung der Heimat« und vorwärts stürmend, reißt er die Troer mit. Zeus erregt vom Ida her eine Windsbraut. Den Sinn der Achaïer betört⁴⁸ er, Troern und Hektor gewährt er Ruhm.

Hier sind zunächst einige Mißverständnisse aus dem Weg zu räumen. Für den Dichter, und sicherlich auch für seine Hörer, war es kein Widerspruch, daß Zeus dem Hektor XI, 185 ff den Sieg verheißt, XII, 200 ff aber warnt, ins Schiffslager einzudringen, und kurz darauf (XII, 252 ff) bei seinem Vorstoß in das Schiffslager wieder unterstützt. So läßt der Dichter den Zeus seinen Plan Stück um Stück verwirklichen⁴⁹. Wir haben uns damit abzufinden. Keinesfalls bieten solche »Widersprüche« im Verhalten der Gottheit einen Anhaltspunkt für analytische Rückschlüsse. Homerischer Glaube ist nicht in das System einer Summa theologica zu bringen. Wenn im Epos der Mensch etwas erreicht, dann haben ihm die Götter geholfen; unterliegt er, dann haben ihn die Götter verlassen. Unabhängig davon kann einem Menschen die Gottheit für die Zukunft schon das Verderben ankündigen, obwohl sie ihm jetzt noch hilft⁵⁰. — Nach Wilamowitz⁵¹ ist das Verhalten des Zeus nur dann begreiflich, wenn man annimmt, »daß Zeus trotz allem (trotz der Mißachtung der Warnung) an Hektor seine Freude hat. Dann wird er ihm auch seinen Ungehorsam nicht verwehren, sondern ihm, wenn der Rückschlag eintritt, wieder beistehen; der Dichter will uns zeigen, daß der Mut, nach dem Spruch *εἰς οἰωνός*. . . zu handeln, sich lohnt.« Doch damit bringt Wilamowitz eine falsche

⁴⁸ Zum Ausdruck *θέλγε νόον* (XII, 255) ausführlich W. Kullmann, Das Wirken der Götter in der Ilias 79. Er führt den Ausdruck auf ursprünglich magische Vorstellungen zurück.

⁴⁹ So scheinen auch die Scholien A zu XII, 201 und B zu XII, 203 die Szene verstanden zu haben: *νίκην μὲν ἐβούλετο* (sc. *Ζεύς*) *τοῖς Τρωσίν, ἐξελεῖν δὲ τὸ δέος τῶν Ἑλλήνων* οὐ γὰρ κατὰ προαίρεσιν αὐτοὺς ἰδίαν ἐμῖσει, ἀλλὰ χαριζόμενος Θέτιδι. Vgl. auch Schol. Gen. zu XII, 218; bes. aber Schol. T zu XII, 208: *τὴν μὲν γὰρ διάβασιν ἤθελε γενέσθαι ὁ θεὸς πρὸς τὸ ἀναστῆσαι Ἀχιλλέα ἥδει δὲ μὴ πεισόμενον Ἐκτορα τῷ σημείῳ, πρὸς δὲ τὸ μὴ δόξαι ἀπατᾶν τοὺς Τρώας τοῦτο ποιεῖ*.

⁵⁰ Siehe W. Schadewaldt, Iliasstudien 42. Zu vergleichen ist Aesch. Sept. 378: Als die Argiver gegen Theben vorrücken, warnt der Seher Amphiaraios vor der Überschreitung des Hismenos. Aber auf seine Unheilsweissagung folgt zunächst ein Sieg der Argiver. Das Unglück, das der Seher gemeint hat, kommt erst später, aber dann um so schrecklicher.

⁵¹ Ilias und Homer 217.

Nuance in die Szene. Von irgendeiner Sympathie des Zeus für Hektor ist hier nicht die Rede. Auch von »Ungehorsam« sollte man lieber nicht sprechen. Das bringt eine ethische Färbung mit sich, die im Gedicht selber nicht gegeben ist. Das Ausschlagen einer Warnung ist nicht Ungehorsam, sondern Torheit. Daß Hektor ein Tor war, das sagt uns der Dichter durch den Gang der Ereignisse in Buch XIV und XVI, die dem Polydamas und seiner Zeichendeutung recht geben (vgl. auch XVIII, 311 und XXII, 101 ff). Es lohnt sich nicht, wie Hektor zu handeln! Homer ist frömmere⁵². — Ein Problem für sich ist das gegensätzliche Verhältnis zwischen Hektor und Polydamas in XII, 60 ff und in 211 bzw. 231 ff⁵³. Doch das führt über den Rahmen dieser Arbeit hinaus und bleibt unberücksichtigt. — Die »aufgeklärte« Stellung des Hektor zu den Vogelzeichen ist in dieser Schärfe für die Ilias singular. Die Antwort des Priamos an Hekabe (XXIV, 218 ff) läßt sich kaum vergleichen. Nur in der Odyssee spricht der Freier Eurymachos in 2,178 ff ähnliche Worte. Eine genügende Erklärung der Haltung des Hektor ist damit gegeben, daß der Dichter ihn einfach charakterisieren will. Auf gar keinen Fall darf man hineininterpretieren, daß sich hinter den Worten Hektors des Dichters eigene Skepsis verberge⁵⁴.

⁵² Ich vermag auch E. Schwartz nicht zuzustimmen, welcher der Meinung ist, jener Vers *εἰς οἶονός ἄριστος* . . . hebe den Hektor weit über Polydamas hinaus, und dann wörtlich fortfährt: »Zeus selbst spendet ihm Beifall mit einem Wirbelwind, der den Achaiern Staub ins Gesicht trägt« (Zur Entstehung der Ilias 31). Daß der Wirbelwind so zu verstehen sei, steht nicht in der Ilias. Ebenso wenig trifft W. Kranz, Kultur der Griechen, Wiesbaden 1947, 70, das Richtige, wenn er meint, daß der Dichter mit dem Ausspruch den Mannesmut des Hektor zeigen will, der die Vaterlandsliebe höher wertet als die Rücksicht auf das Vogelzeichen. Es ist im Epos nie ein Zeichen von Mut, wenn ein Mensch sich um die Götter nicht kümmert. Die Größe des Menschen wird nicht beeinträchtigt durch den Beistand der Götter, wie eine säkularisierte Zeit meint; sondern der Mensch ist nur groß, wenn die Götter ihm helfen. — P. Von der Mühl behandelt die Szene eingehend (Krit. Hypomn. 210 ff). In der Haltung des Zeus sieht er mit Schadewaldt keinen Widerspruch. Daß er die Szene seinem B-Dichter zuschreibt, nimmt nicht wunder. Freilich den Vers 243, »einen der schönsten Verse Homers«, möchte er für den Menisdichter (nach Von der Mühl, Dichter A) retten. Obwohl viel Scharfsinn aufgeboten wird, kann die Beweisführung nicht überzeugen. Es verrät sich vielmehr ein sehr fragwürdiges Apriori: Alles, was alt ist, ist gut, und umgekehrt; alles, was jung ist, ist schlecht, und umgekehrt — und zum Schlechten gehört auch, wenn die Götter eingreifen.

⁵³ Es scheint, daß der Dichter die Gestalt des Polydamas aus einem Zusammenhang übernommen hat, in dem er als steter Antipode des Hektor auftrat. In unserer Ilias taucht er etwas unvermittelt, ohne die zu erwartende Exposition, in dieser Funktion auf. Erst XVIII, 249-252, also vor seiner vierten Rede, wird er dem Hörer vorgestellt.

⁵⁴ H. Schrade, Götter und Menschen Homers 284 = Anmkg. 17, 38, urteilt richtig: »Die berühmten Worte Hektors im Sinne einer grundsätzlichen Absage an die Seherei aufzufassen, scheint aber nicht zulässig. Denn Hektor beruft sich in Einem auf ein Zeuszeichen, das er erhalten hat.« M. P. Nilsson in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I⁴, Tübingen, 351f, interpretiert die Worte Hektors als »Gotteslästerung« und stellt die unbewiesene Be-

Betrachten wir nun das Vogelzeichen im Gesamtzusammenhang des Epos. XII, 39 ff haben wir Hektor schon in den Blick bekommen, 80 ff auch noch Polydamas — nachdem sein Name unter vielen anderen Troerführern XI, 58 einmal genannt worden war —. Der Hörer erwartet, von beiden noch mehr zu vernehmen. Doch zunächst wird unser Interesse auf Asios abgelenkt, freilich nur, um dann um so bestimmter zu Hektor zurückgeführt zu werden: nicht Asios schafft es, sondern Hektor. Der Versuch des Asios sollte nur den Durchbruch des Hektor vorbereiten. Als nun Hektor seinen Vorstoß beginnt, trifft das Vorzeichen ein. Nicht ganz unbegründet hat man gesagt, daß die Gestalt des Hektor »tragische Akzente trägt«⁵⁵. An unserer Stelle knüpft sich der tragische Knoten. Dem kühnen Übermaß des Hektor hat der Dichter wie einen Schatten die vorsichtige Besonnenheit des Polydamas beigegeben. Zum erstenmal tritt er XII, 60 ff in Aktion. Er rät zu einem taktischen Manöver, auf das Hektor ohne weiteres eingeht. Aber auch da wird in der Rede des Polydamas die Ablehnung des drängenden Ungestüms Hektors bereits deutlich (besonders 69-74). Einer fügt sich hier dem Rat des Polydamas nicht — in den Augen des Dichters ist er ein *νήπιος* (113) —, Asios. Er bleibt auf dem Schlachtfeld; durch den Speer des Idomeneus beendet er sein Leben — eine nicht mißzuverstehende Vorankündigung von Hektors Schicksal. Zum zweitenmal greift Polydamas an unserer Stelle (XII, 211 ff) ein. Hier, wo es um das Grundsätzliche geht, gibt es zwischen ihm und Hektor keine Verständigung. Zum drittenmal tritt Polydamas XIII, 726 ff mit einem Rat an Hektor heran. Auch hier handelt es sich, wie XII, 60 ff, um ein taktisches Manöver. Hektor geht wieder auf den Rat ein. Aber auch hier wird in den Worten des Polydamas die Gefahr für die Troer in einer Weise sichtbar, wie sie Hektor bis zur letzten Stunde nicht bewußt wurde. Man hat das Gefühl, daß er es völlig überhört, wenn Polydamas sagt: »Fürwahr, ich fürchte, daß uns die Achaier die Schuld von gestern begleichen werden, da ja ein Mann, unersättlich im Kampf, bei den Schiffen weilt; ich meine, er wird sich nicht gänzlich des Kampfes enthalten.« — Jeder weiß, wer gemeint ist — nur Hektor scheint es zu überhören und setzt unbedenklich zu neuem Angriff an (XIII, 744-747). — Zum vierten und letzten Mal versucht Polydamas XVIII, 254 ff ihn zur Besonnenheit zu rufen. Nachdem sich »jener Mann« wirklich den Troern in seiner ganzen Schrecklichkeit gezeigt hat und entschlossen ist, den Kampf wieder aufzunehmen, rät er dringend, sich wieder hinter die Mauern Trojas zu verschanzen. Aber in schärfster Form weist Hektor dieses Ansinnen zurück und reißt die

hauptung auf, daß der Rationalismus Homers »im Verein mit dem Vertrauen des selbstherrlichen homerischen Menschen in die eigene Kraft den ersten Schritt macht, die Religion niederzureißen«. Der Scholiast (B, T zu XII, 238) hat die Stelle und Hektor besser verstanden, wenn er anmerkt: οὐ πάντων (sc. οἰωνῶν) Ἐκτωρ οὐ τι μετατρέπεται, ἀλλὰ τῶν φανέντων τὰ νῦν. Ähnlich Schol. T zu XII, 235: οὐ μαντικὴν δὲ ἀναίρει, ἀλλὰ Διὸς γνώμην προτιμᾷ.

⁵⁵ A. Lesky, Gesch. d. griech. Lit. 37 (1. Lfg.).

Troer, denen der Schreck vor Achill in die Glieder gefahren ist, mit sich fort. Man bleibt in der Ebene und erwartet den nächsten Tag. *νήπιοι* nennt sie allesamt wiederum der Dichter. » Dem Hektor, in dessen Plan Unheil lag, stimmten sie zu; dem Polydamas aber, der einen guten Rat gab, folgten sie nicht « (311 f). — Erst im Angesicht des Peliden kommt über den Ungestümen die Ernüchterung. Nun aber sieht er keinen anderen Ausweg mehr, als im Untergang seine Mannesehre zu retten (XXII, 99 ff). — Die vier Szenen zwischen Polydamas und Hektor sind im Schema *abab* in das Epos eingebaut. Anerkennung und Ablehnung von Polydamas' Rat wechseln ab. Mit großer und reifer Kunst sind sie aufeinander bezogen. Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, auf Einzelheiten hinzuweisen. Aber es lohnt sich, bei der Lektüre auf die Bezüge des Gegensatzes und der Parallelität zu achten, die zwischen ihnen obwalten⁵⁶. Durch alle vier Gespräche zieht sich als Stichwort *πείθειν* bzw. *πείθεσθαι*, bis Hektor in seinem letzten Selbstgespräch zur Einsicht kommt: » *ἀλλ' ἐγὼ οὐ πιθόμην* « (XXII, 103)⁵⁷. — In diesen großen Zusammenhang sind die Vorzeichen-szene und die anschließende Rede und Gegenrede von XII, 195 ff zu stellen. Man wird zwar nur mit Vorsicht epische Szenen mit tragischen Kategorien messen; aber die Worte Hektors XII, 237 ff entspringen nicht unfrommer Aufgeklärtheit, auch nicht bloßem Draufgängertum. Man trifft den Gehalt der Situation besser, wenn man von einem tragischen Irrtum spricht, dessen Folgen den Leser im 22. Gesang erschüttern werden.

Doch wenden wir uns zurück zum 12. Gesang und fragen wir nach der unmittelbaren Bedeutung des Vorzeichens. Wir stehen mit dem Angriff auf das Schiffslager an einem entscheidungsvollen Punkt des Gedichtes. Mit dem Überschreiten des Grabens kommen die Schiffe unmittelbar in Gefahr. Der Hörer erinnert sich, daß Achill darum gebetet hat, die Troer möchten die Achaier zurückdrängen zu den Schiffen, damit Agamemnon seine Verblendung erkenne (I, 407 ff). Die *βουλή* des Zeus geht dahin, »den Achill zu ehren, indem vielen Achaiern das Verderben bereitet wird bei den Schiffen « (II, 3 ff)⁵⁸. Der Gang der Ereignisse tritt also

⁵⁶ Besonders kunstvoll sind Rede und Gegenrede im vierten Gespräch aufeinander abgestimmt.

⁵⁷ Es ist vielleicht angebracht, darauf hinzuweisen, daß die Forderung des *πείθεσθαι* auch an Achill herantritt (so z. B. I, 274: *ἀλλὰ πείθεσθε καὶ ὅμμες, ἐπεὶ πείθεσθαι ἄμεινον*) und daß nach Homer die subjektive Wurzel für das Leid häufig im *οὐ πείθεσθαι* liegt. — Ich notiere einige Stellen mit dem *πείθεσθαι*-Motiv, die mir beim Lesen untergekommen sind: IX, 315. 345. 386. 587; XI, 789. 791; XVI, 83 (hier von Patroklos). Hinzuzunehmen wären noch synonyme Begriffe. Es scheint, daß der Iliasdichter Heil und Unheil davon abhängen läßt, ob der Mensch sich den Weisungen der Götter, der Weisheit des Alters, dem Rat des Freundes zu fügen versteht und so das Übermaß des *θυμός* bändigt oder nicht. — Nachträglich sehe ich, daß bereits K. Lanig, Der handelnde Mensch in der Ilias 15-23, bes. 17 ff, auf die Bedeutung von *πείθεσθαι* hingewiesen hat; es kommt ihm allerdings mehr auf psychologische Folgerungen an. Vgl. auch H. Schwabl, Zur Selbständigkeit des Menschen bei Homer, Wiener Studien 67, 1954, 47 ff.

⁵⁸ Will man den 9. Gesang in Betracht ziehen, so ergibt sich auch aus ihm, daß die

mit dem Angriff des Hektor auf das Schiffslager in eine kritische Phase, und gerade das will das Vorzeichen markieren. Wohl schiebt der Dichter noch retardierende Momente dazwischen, wie die Aristien von Achaierhelden, die Hilfe des Poseidon, die Täuschung des Zeus. Aber die Ereignisse treiben doch ihrem Wendepunkt zu, dem Eingreifen des Patroklos bzw. des Achill: das Schiffslager hinter dem Wall ist sozusagen heißer Boden. Hier zeigt sich die Meisterschaft des Dichters in der Kunst der Vorbereitung. Gerade in dem Augenblick, da Hektor sich anschickt, den Gipfel seines Ruhmes zu ersteigen, wird die Gegenlinie sichtbar. Das Vorzeichen XII, 195 ff ist das erste schlimme Götterzeichen für die Troer. XIII, 821 ff wird diese Gegenlinie nochmal sichtbar in dem *σῆμα*, das dem Aias auf seine Drohung hin zuteil wird. Es kommt für den Hörer nicht überraschend, wenn nach vielen Retardierungen und nach einer nochmaligen Ankündigung (XV, 601 f), die Troer sich XVI, 293 ff zu kopfloser Flucht wenden und Patroklos mit den Myrmidonen hinter ihnen her stürmt. Die *σῆματα* ließen es längst erwarten. In ihnen leuchtete inmitten des siegreichen Vorstürmens des Hektor das *τέλος* des Gedichtes auf⁵⁹.

Seit dem Beginn des dreizehnten Gesanges hilft Poseidon den Achaïern. Bei einem Gang durch das Lager stößt er auf Idomeneus und spornt ihn zum Kampf. Dieser eilt in sein Zelt und rüstet sich. Er hüllt den Leib in herrliche Waffen, zwei Lanzen nimmt er zur Hand. Er schreitet einher, dem Blitze gleichend, den der Kronide mit der Hand faßt und vom Olymp schleudert, den Menschen ein Zeichen gebend — hell strahlend ist sein Glanz (242 ff). So blinkt das Erz von der Brust des Helden, der in den Kampf stürmt. — Nach einer längeren Unterredung mit dem Waffengefährten Meriones beginnt Idomeneus seine Aristie, bis er mit Vers 517 unseren Blicken entschwindet.

Wir sind Rüstungsszenen, die ein Vorzeichengleichnis enthalten, schon bei der Aristie des Diomedes (V, 1 ff) und des Agamemnon (XI, 15 ff) begegnet. Es ist merkwürdig, daß sich der Held erst zu rüsten beginnt, wo doch die Schlacht schon längst tobt. Ein Beweis für spätere Eindichtung? — Sehen wir zu! Auch die Rüstung des Diomedes findet mitten im Toben des ersten Schlachttages statt. Die Rüstung des Agamemnon liegt zwar am Anfang eines neuen Schlachttages, aber eine ausführliche Beschreibung der Wappnung war sachlich auch da nicht notwendig. Wenn wir noch die Bewaffnung des Paris in III, 328 ff, des Diomedes und des Odysseus in X, 254 ff in Betracht ziehen, so ist der Schluß zwingend, daß

Peripetie durch das Eingreifen des Achill (in irgendeiner Form) bevorsteht; denn: »Ich werde erst wieder an Kampf denken, wenn Hektor die Schiffe und Zelte erreicht hat« (IX, 650 ff).

⁵⁹ P. Mazon, *Introduction à l'Iliade* 189, denkt sich den Dichter doch etwas zu naiv, wenn er meint: »Pour éviter la monotonie, le poète a introduit dans ce récit de bataille un dialogue d'Hector et de Polydamas, exhortation de Sarpédon à Glaucos.« Darin erschöpft sich die Polydamas-Szene doch wohl nicht.

es sich um eine feste Typik handelt⁶⁰. Zu einer Aristie gehört eine Rüstung, ganz gleich, ob sie in dem besonderen Fall sachlich notwendig ist oder nicht. Durch die Beschreibung der Wappnung stellt der Dichter den Helden dem Hörer vor und kündigt an, daß große Taten von ihm zu erwarten sind. — Die Aristie des Idomeneus reicht bis 517. Das Gleichnis — der ausziehende Held wie der vernichtende Blitz des Zeus — ist von der Seite der Gegner aus empfunden. Es deutet das Toben des Kriegers in den Reihen der Troer an. Betont ist die Eile, entsprechend der großen Not der Achaier: schon 236 ruft der Gott zu raschem Handeln (*σπεύδειν*); das wird wieder aufgegriffen in 245 (*θρόντος*). Es paßt ganz zu dem die Aristie einleitenden Gleichnis, wenn auch im Verlauf der Kämpfe der Held mit einem gefährlichen Feuer verglichen wird. Er erscheint den Feinden wie eine Flamme (330), und seine Augen funkeln wie Feuer (474). Es handelt sich nicht um Vergleiche, die beliebig durch andere Bilder ersetzt werden könnten. Sie haben vielmehr symbolische Kraft: der Held ist geradezu ein wütendes Feuer, ein verderblicher Blitz inmitten der Feinde⁶¹. — Eine weiter reichende Bedeutung als eben für die Aristie scheint dieses Vorzeichengleichnis nicht zu haben.

Neben Idomeneus spielt im 13. Gesang Aias eine besondere Rolle: 46 ff werden beide Aias von Poseidon aufgemuntert. 54 wird Hektor als der große Gegner erwähnt. 60f erfüllt Poseidon sie mit gewaltigem Kampfesmut. 77 ff spricht dies der Telamonier auch aus: »Mein Mut ist erweckt; ich begehre mit Hektor zu kämpfen.« — Wer die Art des Dichters kennt, nimmt dies als Vorbereitung auf kommende Kämpfe. 190 ff ein kurzer Zusammenstoß zwischen Aias und Hektor; doch andere Einzelkämpfe, vor allem die Aristie des Idomeneus, schieben sich zunächst dazwischen. 723 bringt im Verlauf der Kämpfe eine Cäsur. Die Troer sind in große Bedrängnis geraten. Da rät Polydamas dem Hektor, die Haupthelden zu sammeln (das ist im einzelnen recht unklar gesagt). 788 ff sehen wir die Troer mit Hektor neuerdings anstürmen. Hektor stößt auf Aias, den Telamonier (809). Der schleudert ihm zwar keinen Speer, wohl aber eine Drohrede entgegen: Troja wird früher als das griechische Schifflager fallen und bald wird er, Hektor, mit seinen Pferden in überstürzter Flucht zur Stadt zurückfliehen. Dem Aias, der so spricht, fliegt ein günstiger Vogel zur Rechten, ein Adler hoch in den Lüften. Das Heer der Achaier jauchzt voll Zuversicht wegen des Vogels (821 ff). — Hektor antwortet dem Aias in einer ebenso kräftigen Drohrede und verheißt ihm den sicheren Tod, wenn er ihm vor den Speer kommen sollte. Aber einen Speer wirft auch Hektor nicht. Die Episode ist zu Ende. Der Kampf der Heere geht weiter.

⁶⁰ Diese Typik ist für die gesamte spätere Epik zu einem festen Gesetz geworden. Um einen späteren Zeugen anzurufen, sei etwa auf Quint. Smyrn. I, 138 ff; II, 202 ff; VIII, 23 ff verwiesen.

⁶¹ Vgl. F. Müller, Das homerische Gleichnis, NJbb f. Antike und deutsche Bildung 1941, 175 ff.

Verfolgen wir die Linie Aias-Hektor über den 13. Gesang hinaus, so ergibt sich folgendes: Nachdem uns der Dichter die Täuschung des Zeus erzählt hat, lenkt er unseren Blick XIV, 361 wieder aufs Schlachtfeld. Poseidon selbst führt die Griechen. Hektor steht an der Spitze der Troer. Zuerst zielt er auf Aias (402). Doch dieser verwundet ihn mit einem Stein (409 ff). Hektor stürzt; er muß aus der Schlacht getragen werden und fällt in Ohnmacht (414 ff). Die Kämpfe gehen weiter, bis am Ende des 14. und zu Beginn des 15. Gesanges die Troer die Flucht ergreifen. Zeus erwacht und greift ein. Hektor wird hergestellt und zieht wieder in die Schlacht (XV, 263). Die Haupthelden der Achaier, unter ihnen Aias, decken den Rückzug (300 ff). Der Kampf um die Schiffe beginnt (405 ff). Es kommt dabei wieder zum Zusammenstoß zwischen Hektor und Aias (415 ff). In den folgenden Kämpfen erscheint Aias als die Seele des Widerstandes der Achaier und als der Gegenspieler des Hektor. Erst in XVI, 101 ff muß er weichen: Hektor schlägt ihm die Lanze in Trümmer. Ein Schiff brennt! Das bedeutet den Umschwung. Patroklos kommt mit den Myrmidonen. Aias sucht den Hektor mit dem Speer zu treffen (358); doch der vermochte immer wieder auszuweichen. Als dann 364 ff die Troer in allgemeiner Flucht zurückströmen, tragen den Hektor die schnellen Rosse hinweg; er läßt das troische Heer zurück (367 ff). — XVII, 120 ff treffen wir Aias wieder, wie er um die Leiche des Patroklos kämpft. Hektor weicht vor ihm (129). Als die Troer in einem neuen Ansturm die Achaier von der Leiche zurückdrängen (274), führt Aias den Gegenstoß (277 ff). Hektor wirft nach ihm, trifft aber nicht. Im weiteren Kampf um die Leiche wehrt Aias alle Angriffe der Troer ab. Als man dann endlich die Leiche des Patroklos bergen kann (722 ff), halten die beiden Aias den Ansturm der Troer auf. Doch Hektor und Aias treffen weder hier noch später im Kampf noch einmal zusammen. — Im großen gesehen, erfüllt sich zwar die durch den Adlerflug bekräftigte Drohung des Aias in ihrem zweiten Teil (Drohung gegen Hektor persönlich); man kann auch das Vorzeichen nicht nur auf die Flucht des Hektor, sondern auf sämtliche Kämpfe zwischen Hektor und Aias beziehen, in denen Aias meist überlegen erscheint; ferner unterstreicht es in etwa, was uns die Warnung XII, 195 ff als Schicksal der Troer angekündigt hat; es steht auch am Beginn eines neuen Handlungszyklus; denn mit XIII, 723 beginnt, wenn auch nicht sehr in die Augen fallend, ein neuer Kampfabschnitt. Aber trotz allem ist nicht leicht ersichtlich, warum der Dichter die Vorzeichenszene eingebaut hat. Sie könnte ohne weiteres herausgelöst werden; man würde nichts vermissen. Freilich ist das noch kein Grund, einen Verdacht auszusprechen. Aber dazu kommt, daß bei diesem Vorzeichen jede feststellbare Wirkung fehlt. Weder auf seiten der Achaier noch auf seiten der Troer ändert sich etwas. Hektor scheint den Adler gar nicht wahrgenommen zu haben. Außerdem handelt es sich, genau gesprochen, nicht um eine Warnung der Troer (was eine Wiederaufnahme von XII, 195 ff bedeuten würde); das *σῆμα* ist vielmehr an die

Adresse des Aias bzw. der Achaier als Verheißung gerichtet. Nun fällt aber eine so deutliche und große Verheißung (überstürzte Flucht des Hektor, ja sogar Einnahme Trojas) aus dem Rahmen der allmählichen Vorbereitung des Umschwunges. Abgesehen von den Vorzeichen des 2. Gesanges, ist bis jetzt an Positivem für die Achaier nur ihre Rettung vor dem völligen Untergang (VIII, 245 ff) angekündigt. In XV, 377 ff, dem nächsten Vorzeichen, wird den Achaiern wieder nur die Rettung vor dem Verderben verheißen. Hält man also XIII, 821 ff, so muß man sich mit einem sprunghaften Vorgehen dieser Verheißung abfinden, dem gegenüber XV, 377 wieder einen Rückschritt bedeutet. Man möchte aber gerade in den Götterzeichen, die mit Sicherheit den fertigen Gesamtplan der Ilias voraussetzen, eine genaue Oekonomie erwarten. — Es ist ferner nicht eindeutig auszumachen, wo und wann die Vorankündigung von XIII, 809 ff Wirklichkeit wird. Der eine Teil (Flucht des Hektor) erfüllt sich mit ziemlich genauer Entsprechung in XVI, 367 ff. Die Flucht des Hektor wird jedoch nicht von Aias, sondern von Patroklos erzwungen, auch wenn Aias kurz vorher in ein paar Versen auftaucht (358 ff). Warum wird dann das Vorzeichen dem Aias gegeben? — Man kann zwar dieser Schwierigkeit ausweichen, wenn man die Erfüllung in der Niederlage sieht, die Hektor XIV, 402 ff von Aias erleidet. Doch dann ist die Verheißung reichlich ungenau und stimmt inhaltlich schlecht mit der Erfüllung zusammen; denn in XIV, 402 ff ist mit keinem Wort von einer Flucht des Hektor die Rede. — Ich vermag diese Schwierigkeiten nicht zu lösen und lasse die Frage unentschieden, ob die Verse XIII, 821-23 ursprünglich sind oder nicht⁶². Wer eine Interpolation annimmt, hat auch die Last herauszufinden, warum sie gemacht wurde. Man könnte sich denken, daß sie durch die Drohrede veranlaßt ist. So beiläufig bringt Aias Dinge vor, die bald eintreffen. Ein Späterer wäre dann dadurch veranlaßt worden, sie durch ein Vorzeichen zu bekräftigen. Er hätte damit aus einer Drohrede, deren Kraftworte nicht auf die Goldwaage gelegt werden dürfen, eine formelle Vorankündigung gemacht.

Nachdem im 14. Gesang die Troer durch göttliche List und Hilfe einen schweren Rückschlag erlitten haben, wird nach dem Erwachen des Zeus

⁶² P. Von der Mühl, Krit. Hypomn. 218, schreibt dieses Vorzeichen wiederum seinem Iliasdichter B zu, findet es aber weiter nicht anstößig. Wilamowitz, Ilias und Homer 230, hält es für einen alten Bestandteil eines ursprünglichen Hektor-Aiasgedichtes, das nach ihm die Grundlage der Bücher XII-XV bildet. — Für verfehlt halte ich, was Wilamowitz 232 in diesem Zusammenhang über das Verhältnis des Zeus zu den Vorzeichen schreibt: »Zeus konnte seinen Schützling (Hektor) dem Geschehe nicht entziehen, das sich in dem Vogelzeichen kund tat.« Er faßt die Vorzeichen nicht als Äußerung des Willens der Gottheit auf, sondern einfach als »Vorzeichen des Kommenden, wie die Wolke vor einem Gewitter aufsteigt«. Das stimmt auf gar keinen Fall für unsere Ilias, in der die *βουλή* des Zeus und die Vorzeichen ganz eng zusammengehören. Man darf darum auch mit Fug und Recht die Geltung der zitierten Auffassung für ein eventuell älteres episches Gedicht bestreiten, auf das sich W. hier bezieht.

im fünfzehnten Gesang die Lage wiederhergestellt. Hektor erhält seine Kampffähigkeit wieder. Die Troer rücken neuerdings siegreich vor. Als Apollo auf ihrer Seite eingreift, gibt es für die Achaier kein Halt mehr. Erst bei den Schiffen kommen sie wieder zum Stehen. Dort erheben sie nun alle die Hände zum Himmel und beten zu den Göttern, besonders Nestor: »Vater Zeus, wenn ich je dir fette Schenkel verbrannte in Argos und du verheißend zunicktest, so erinnere dich dessen und wehre ab den Tag ohne Schonung! Laß die Achaier nicht den Troern erliegen!« — Laut donnert Zeus, die Bitten des Nestor erhörend (377 ff.). Die Troer aber, da sie den Donner vernehmen, stürmen noch heftiger an. Wie die Woge des Meeres ergießen sie sich vom Wall herab gegen die Schiffe.

Zunächst sei auf die Probleme eingegangen, die dieses Vorzeichen bietet: Nestor taucht hier unvermittelt auf. Es ist lange her, seit wir ihn das letztmal zu Gesicht bekommen haben. Am Beginn des 14. Gesanges traf er mit den verwundeten Königen zusammen. In den darauffolgenden Kampfszenen ist er nie genannt. Erst jetzt, nach der Täuschung des Zeus, tritt er wieder auf den Plan. Ob er dabei war, als die Troer am Ende des Gesanges in die Flucht geschlagen wurden, und jetzt mit den Achaiern zu den Schiffen kam oder ob er immer im Schiffslager blieb, ist nicht gesagt. Jedenfalls finden wir ihn hier wieder in einer ähnlich verzweifelten Situation, wie wir ihn mit XIV, 63 aus dem Auge verloren haben: die Troer stehen vor den Schiffen; die Achaier sind in größter Not. XV, 659-67 tut er das, was Diomedes den Königen XIV, 128 ff angeraten hat: er ermuntert die Achaier zum Durchhalten⁶³. Wenn man fragt, warum gerade Nestor das Gebet spricht und gerade ihm das verheißende Zeichen zuteil wird, so ist man mit der Antwort in einiger Verlegenheit. Daß auf das Gebet des Agamemnon (VIII, 236 ff) ein verheißender Adler erscheint, leuchtet ohne weiteres ein; er ist ja der Führer der Achaier. — Bei Nestor könnte man daran denken, daß es besonders eindringlich und erschütternd erscheint, wenn gerade der Greis die Götter um Heimkehr aus dem mörderischen Krieg anfleht. Er wurde schon einmal mit einem Vorzeichen in Verbindung gebracht (II, 346 ff). Vielleicht steht dahinter der Glaube, daß gerade dem greisen Menschen die Götter häufig Einsicht in zukünftige Dinge verleihen⁶⁴. Man kann auch daran denken, daß durch Nestor, der an diesem dritten Schlachttage XI, 644 ff mit Patroklos zusammen war, eine Verbindung zu Patroklos und Achill gegeben ist, die ja noch die einzige Rettung in dieser Stunde sind (einige Verse nach dem Vorzeichen ist auch schon von Patroklos die Rede, wie er sich von Eurypylos weg zu Achill begibt!). — Begreiflicherweise hat es Anstoß erregt, daß in 379

⁶³ Der Verdacht liegt natürlich nahe, daß die Täuschung des Zeus mit ihren Folgen zwischen XIV, 63 und dem neuen Auftreten des Nestor in XVI, 370 eingeschoben wurde. Doch auf diese schwierigen Fragen der Analyse wage ich nicht einzugehen.

⁶⁴ Vgl. in der Aeneis die Gestalt des Anchises, dem ebenfalls prophetische Gabe innewohnt.

die Troer auf den Donner hin, der den Achaïern Rettung verheißt, noch heftiger anstürmen. Ameis-Hentze⁶⁵ finden das Stück »unbegreiflich«. Cauer⁶⁶ begnügt sich damit, es als interpoliert zu erklären; er will 381 an 366 anschließen. Wilamowitz⁶⁷ spricht von einer »ganz besonders törichte Interpolation«; Von der Mühl⁶⁸, der im übrigen Wilamowitz folgt, nennt es ein »für B typisches Gedonner«. Der Heilungsversuch Leaf's (z. St.), der in der Nachfolge Heynes dazu neigt, Vers 378 zu athetieren, und so das Zeichen gegen die Griechen gerichtet sein läßt, ist zu gewaltsam und verstößt gegen die religiöse Auffassung des Epos. Gebete, aus tiefster Not gesprochen, werden nicht einfachhin frustriert. Schadewaldt⁶⁹ erklärt die Abfolge: glückverheißender Donner für die Achaier — um so stärkeres Vorstürmen der Troer, aus der »Problematik der homerischen Theologie«, die solche Widersprüche dulde. Dazu ist freilich zu sagen, daß die von Schadewaldt angeführten Parallelen XI, 45 ff und XII, 251 ff keine wirklichen Parallelen sind. Denn dort handelt es sich jeweils um zwei verschiedene Vorzeichen, eines für die Troer, eines für die Achaier; hier aber soll das gleiche Vorzeichen Verschiedenes bedeuten. Auch dieser Erklärungsversuch befriedigt also nicht⁷⁰. — Man erwartet in Vers 379 statt der Troer die Achaier als Subjekt. Will man seine Zuflucht nicht zu einer Interpolation nehmen (wobei man aufzuzeigen hätte, warum sie gemacht wurde), oder will man nicht eine Textverderbnis annehmen (etwa eine Vertauschung von Subjekt und Objekt in 379 f⁷¹), so kann man die Stelle nur als bewußte Umkehrung der Typik interpretieren. Der Dichter durchbricht mit Vers 380 die feste typische Abfolge⁷² der Vorzeichenszenen, oder genauer, er läßt sie ins Gegenteil umschlagen, um damit etwas ganz Bestimmtes zum Ausdruck zu bringen.

⁶⁵ Anhang 5, 1897, 106.

⁶⁶ Grundfragen der Homerkritik 505.

⁶⁷ Ilias und Homer 239.

⁶⁸ Krit. Hypomn. 232.

⁶⁹ Iliasstudien 92, vgl. auch 42.

⁷⁰ Erwähnt sei auch noch der Erklärungsversuch von C. F. Nägelsbach, Hom. Theol. 170; er meint, daß die Griechen der günstigen Bedeutung des Zeichens verlustig gegangen seien, weil sie es am *δέχεσθαι* fehlen ließen, das *omen* also nicht »angenommen« hätten. Doch das ist eine Interpretation unter Zuhilfenahme des späteren, vor allem des römischen Prodigienrituals, von dem wir bei Homer noch keine Spur finden. Auch A. Bouché-Leclercq I, 157f interpretiert die Stelle ähnlich. — Über »Annehmen« und »Ablehnen« eines Orakels s. M. P. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel. I² 165f.

⁷¹ Einige syntaktische Härten, die auf eine eventuelle Textverderbnis hinweisen könnten, enthält die Stelle. Der Anschluß von 381 mit *οἱ δ'*, womit die Troer bezeichnet werden, ist hart; ebenso *οἱ μὲν, οἱ δ'* in 386f, womit die Troer bzw. die Achaier gemeint sind. Eine solche Aufteilung würde ein vorausgehendes, Troer und Achaier umfassendes Substantiv erwarten lassen; in Vers 384 sind aber nur die Troer genannt.

⁷² VIII, 174. 251f wird die Wirkung eines günstigen Vorzeichens in ähnlicher Weise geschildert wie das Verhalten der Troer XV, 379f nach dem Zeichen, das für die Griechen verheißungsvoll war.

Auf das Vorzeichen, das den Achaïern gilt, wird nicht deren Folgerung beschrieben, wie es die Typik erwarten ließe, sondern in raschem Umschlag der noch heftigere Ansturm der Troer, sei es, um den gewaltigen Druck der Troer um so wirkungsvoller darzustellen oder sei es, um deren Verblendung zu zeigen. Sie ahnen nicht, daß ihnen das Verderben in der Person des Patroklos schon nahe ist, und nehmen fälschlich das Vorzeichen für sich in Anspruch. An sich ist freilich nicht gesagt, daß es sich um eine Fehldeutung der Troer handelt; aber nur unter dieser Annahme wird die Stelle verständlich⁷³. — Das Verhalten der Troer gleicht dem des Hektor in XII, 230 ff: man ist blind. Eine Athetese des Vorzeichens ist abwegig; denn es markiert einen wichtigen Punkt. Wir stehen kurz vor dem Höhepunkt der Schlacht. Nachdem bei den Schiffen endlich die Flucht der Achaier zum Stehen gekommen ist, setzt ein neuer Kampfabschnitt ein. Es beginnt der Kampf um das Letzte, um die Schiffe. Andererseits aber steht die Peripetie kurz bevor. Sie ist ja schon seit langem vorbereitet — mindestens seit XI, 599: Achill sieht die Not der Achaier und sendet Patroklos zu Nestor. Jetzt, da die Bedrängnis ins Ausweglose steigt, wird sie jeden Augenblick erwartet. Das Vorzeichen kündigt sie an.

Der sechzehnte Gesang bringt als letzten Ausweg aus der Not endlich das Eingreifen des Achill durch die Aussendung des Patroklos. Aus der Menge der Kämpfe, die dieser mit den Troern besteht, ragt sein Zusammenstoß mit Sarpedon heraus. Schon im Göttergespräch (XV, 67) ist der Sproß des Zeus unter denen, die durch die Hand des Patroklos fallen werden, allein mit Namen genannt. Als es zum Kampf kommt (XVI, 426), steigen beide vom Wagen und gehen aufeinander los, wie zwei Geier. Die weitere Kampfschilderung wird durch eine olympische Szene unterbrochen. Zeus hat Mitleid mit Sarpedon und sucht ihn zu retten, muß aber dem Einspruch Heras weichen. Er läßt blutige Tropfen⁷⁴

⁷³ Gestützt wird die vorgeschlagene Interpretation durch Batr. 285 ff. Auch dort will Zeus den Fröschen gegen die Mäuse helfen und er schickt unter die Kämpfenden Blitz und Donner; aber Vers 290f heißt es:

ἀλλ' οὐδ' ὧς ἀπέλγηε μύων στρατός, ἀλλ' ἔτι μάλλον
ἔλπετο πορθήσιν βατοράων γένος αἰχμητάων.

Vgl. dazu Ilias XV, 380: *μάλλον ἐπ' Ἀργείοισι θόρον*. Es scheint, daß der Paignien-dichter der Iliasstelle im Sinne hat.

⁷⁴ Zur »naturwissenschaftlichen« Deutung des Bluttaus s. D. M. Robinson, *Altertum* 3, 1957, 86: »Ich bin in Troja selbst Zeuge dessen gewesen, was roter Regen zu sein schien, wenn ich bei Sonnenuntergang, während es regnete, westwärts nach Lemnos und dem Athos hinschaute. Solcher ist etwas Alltägliches und rührt nicht von mikroskopischen roten Teilchen her.« — Auch Quint. Smyrn. II, 556 ff läßt beim Tod des Memnon Blutstropfen zur Erde fallen. Aber er faßt sie nicht als Vorzeichen; sie stammen vom Leichnam des Memnon, der von den Winden vom Schlachtfeld entführt wird. Die Tropfen sammeln sich dann und ergeben den Paphlagonionfluß mit seinem rotschimmernden Wasser und seinem Leichengeruch — also ein Aition.

zur Erde fallen, seinen Sohn ehrend⁷⁵, den ihm Patroklos in Troja, fern der Heimat, verderben sollte (458 ff). Der Kampf geht weiter. Das Ziel der Lanzen sind zunächst der Wagenlenker des Sarpedon und eines der Pferde des Patroklos. 476 beginnt der Kampf Mann gegen Mann, in dem Sarpedon unterliegt. Er fällt wie ein Baum unter den Axtschlägen der Holzfäller, wie der Leitstier, den der Löwe reißt. — Ein mahnendes Wort an seinen Gefährten Glaukos, — dann umfängt ihn der Tod. Nach langen Kämpfen um Rüstung und Leiche des Gefallenen wird diese auf Anordnung des Zeus von Apollo aus dem Schlachtgetümmel gerettet und in die Heimat entführt.

Die blutigen Tropfen sind kein Vorzeichen im gewöhnlichen Sinn, sondern Symbol der Trauer des göttlichen Vaters. Zeus trauert nicht um jeden Menschen; deshalb liegt darin auch eine Ehre für Sarpedon (τιμών). Soweit man den Bluttau überhaupt als Vorzeichen fassen darf, bezieht er sich nur auf die kurze Episode des Kampfes, genauer gesagt, auf das Ende des Sarpedon: sein Tod ist bei den Göttern beschlossene Sache und wird nun auf Erden angekündigt. Die Kundgabe der Trauer des Zeus durch die blutigen Tropfen hebt ihn aus der Reihe des allgemeinen Sterbens bedeutsam hervor. Die besondere Fürsorge des Gottes für seinen Sohn zeigt sich in der Bergung der Leiche⁷⁶. — Man geht wohl nicht zu weit, wenn man annimmt, daß der Tod des Sarpedon, der mit einem göttlichen Zeichen eingeleitet wird und an den sich ein heftiger Kampf um die Leiche anschließt, eine bewußte Parallele zum Tod des Patroklos darstellt. Bald wird man ebenso heftig um Patroklos' Leiche kämpfen. Nicht umsonst ist es der gleiche Vers, der den Tod des Sarpedon ausspricht und den Tod des Patroklos verkündet (XVI, 502/855). Der Dichter liebt es ja, wichtige Ereignisse vorzubereiten.

⁷⁵ Wie Athene und Hera XI, 45f den Agamemnon durch Donner ehrten.

⁷⁶ W. Schadewaldt, *Von Homers Welt und Werk* 165, weist darauf hin, daß die Lykier die Stammväter eines Teiles der Zuhörerschaft des Dichters waren. So hatte er einen ganz handgreiflichen Grund, Sarpedon und die Lykier auszuzeichnen. — Daß die Szene in der Aithiopis (Entrückung des Memnon durch seine Mutter Eos) eine merkwürdige Parallele hatte, zeigt ebenfalls Schadewaldt l.c. in Anlehnung an H. Pestalozzi, *Die Achilleis als Quelle der Ilias*, 1952. Die Abhängigkeit der Iliasstelle wurde schon früher vermutet: E. Löwy, *NJB f. d. klass. Altertum* 33, 1914, 81 ff; P. Cauer, *Grundfragen der Homerkritik* 680, der die These gegen Wilamowitz, *Ilias und Homer* 135, zu verteidigen sucht; A. Rzach, *RE* »Kyklos« Sp. 2402; F. Focke, *Hermes* 1954, 257 ff. Schwerwiegende Gegenargumente bringt U. Hölscher, *Gnomon* 27, 1955, 385 ff, bes. 391 ff (Rez. von W. Schadewaldt, *Von Homers Welt und Werk*). W. Kullmann, *Das Wirken d. Götter i.d. Ilias* 15,3, hat die Einwände Hölschers nicht überzeugend zu entkräften vermocht. — Zur Prioritätsfrage Aithiopis — Ilias s. neuerdings das besonnene Urteil von A. Lesky, *Gesch. d. griech. Lit.* 30, wo zu »sorgsamer Prüfung« gemahnt wird. Bemerkenswert ist vor allem folgender Satz Leskys: »Weiters will bei der Vergleichen von Motiven, die an einer Stelle in voller Entfaltung, an einer anderen hingegen nur rudimentär auftreten, auch die Möglichkeit bedacht sein, daß die Entwicklung von einer nicht zur Gänze genutzten Verwendung zu jener ging, die uns die bessere erscheint.«

Noch im 16. Gesang erfüllt sich das Schicksal des Patroklos. Im siebenzehnten Gesang tobt der Kampf um die Leiche des Gefallenen. Die erste Kampfphase hat die Erbeutung der Waffen durch Hektor als Ergebnis. Die zweite Kampfphase wird durch die Mahnreden des Glaukos eingeleitet. Auf beiden Seiten bereitet man sich vor auf den neuen Zusammenstoß. 233 entbrennt das Ringen um die Leiche. 426 beginnt eine Nebenhandlung, der Kampf um das Gespann des Gefallenen. Aber mit 543 führt uns der Dichter zurück zur Schlacht um den Toten. Athene, vom Himmel kommend, erweckt den Streit: So wie Zeus den Sterblichen den purpurnen Regenbogen vom Himmel her spannt, ein Zeichen des Krieges oder des kalten Wintersturmes, der die Arbeit der Menschen auf dem Feld verhindert und den Tieren Schaden bringt, so kommt die Göttin, in eine Wolke gehüllt, zum Heer der Achaier und feuert jeden einzelnen an (547 ff). — Parallel dazu spornt Apollo Hektor zum Kampf. — 593 aber nimmt Zeus selbst die Aegis, hüllt den Ida in Wolken und sendet heftigen Blitz und Donner, die Aegis schwingend. Sieg gibt er den Troern, die Achaier aber scheucht er (593 ff). — »Der Kampf um den Toten wird zum kosmischen Ereignis⁷⁷.«

Auch hier muß wieder betont werden, daß in der Abfolge der göttlichen Einwirkung und der Vorzeichen nach homerischer Auffassung kein Widerspruch besteht. Athene erweckt bei den Achaiern den Kampfesmut, Apollo bei den Troern. Das besagt nichts anderes, als daß die Götter die Kampfkraft bewirken, die Freund und Feind in den folgenden Kämpfen um die Leiche des Patroklos einsetzen. Zeus, der die Geschicke der Völker in Händen hält, donnert und gibt so seinen Willen kund: die Achaier werden zurückgeschlagen, die Troer obsiegen. Das ist im kleinen das gleiche wie am Beginn des 11. Gesanges — das Prooemium für die folgenden Kämpfe. — Vers 545 wurde von Zenodot athetiert⁷⁸. Auch 546 ist verdächtig. Dieser Vers nimmt sich in der Tat aus wie eine erklärende Bemerkung eines um die Korrektheit des obersten Gottes besorgten Rhapsoden. Schadewaldt⁷⁹ hat ihn richtig auf VIII, 5 ff (Verbot des Zeus an die Götter, sich in den Kampf einzumischen) bezogen. — Von der Mühl⁸⁰ meint, der Dichter habe sich mit diesem Vorzeichengleichnis »arg vergriffen«. Zuzugeben ist, daß uns das Gleichnis nicht ohne weiteres anspricht. Das kommt aber davon her, daß wir auf Grund biblischer Reminiszenzen andere Gefühlsmomente mit einem Regenbogen verbinden als die Griechen. — Wie IV, 73-84 erfüllt auch dieses Vorzeichengleichnis eine doppelte Aufgabe. Es macht die Epiphanie der Göttin anschaulich. Nach unserem Gefühl freilich vermag das ein Regenbogengleichnis kaum zu leisten. Aber im Grunde ist es gar nicht so ab-

⁷⁷ H. Schrader, Götter u. Menschen Homers 186.

⁷⁸ *Ζηρόδοτος ἀθετεῖ· τινὲς οὐδὲ γράφουσιν*, sagt der Scholiast z. St.; also fehlte der Vers in einem Teil der Handschriften, die Zenodot benützte.

⁷⁹ Iliasstudien 116, 3

⁸⁰ Krit. Hypomn. 262.

wegig, wenn Homer in dem unmerklichen Erscheinen des Regenbogens, der Himmel und Erde verbindet, ein Bild der plötzlichen Götterepiphanie sieht. — Außerdem kündigt das Gleichnis das erneute Losbrechen des Kampfes an. Den Griechen war ja, wie bemerkt, der Regenbogen kein Zeichen des Friedens, sondern ein schlimmes Vorzeichen. Verheerenden Sturm und Regen kündete er ihnen⁸¹. Daß die Ankunft der Athene, obwohl sie den Achaïern Kampfesmut einflößt, also mit helfender Absicht kommt, im Bilde eines üblen Vorzeichens dargestellt wird, will nur die Schrecken des Kampfes ganz allgemein zum Ausdruck bringen. Es ist kein Grund, hier eine Andeutung des kommenden fluchtartigen Rückzuges der Achaier zu erblicken. — Kaum ist in Vers 596 ausgesprochen, daß Zeus mit dem Donner andeutet, den Troern Sieg zu geben, die Achaier aber zu scheuchen (*ἐφόβησε*), da setzt der folgende Vers stichwortartig ein: *ἦρχε φόβοιο*. Freilich ist diese Fluchtbewegung nicht von sehr langer Dauer; es ist zwar 667 von einem *φόβος* die Rede; aber im großen und ganzen handelt es sich doch um einen geordneten Rückzug. Die Troer verfärbten sich sogar vor Schreck, wenn die beiden Aias sich umwenden (732 ff.). Am Ende des Gesanges allerdings sind die Achaier in voller Flucht und Auflösung (758 ff.).

Ergebnis: Wenn auch die letzte Kampfphase um die Leiche des Patroklos nicht ganz durchsichtig gebaut ist, so ist doch sicher, daß die Verse 543-596, welche die beiden Vorzeichen enthalten, diesen letzten Kampfabschnitt einleiten und die kommenden Bewegungen ankündigen.

Achills Schmerz über den Tod des Freundes ist ebenso maßlos wie es sein Zorn war (18. Gesang). Seine Ungeduld vermag kaum mehr den Beginn des Kampfes zu erwarten. Die Einleitung des neuen Schlachttages — es ist der vierte der Ilias — ist besonders großartig gestaltet. Als die Sonne aufgeht, kommt Thetis mit den neuen Waffen zu Achill. Nach der Aussöhnung mit Agamemnon fährt Athene wie ein Falke vom Himmel, um Achill mit Nektar und Ambrosia für den Kampf zu stärken. Der Auszug der Achaier ist durch ein eindrucksvolles Gleichnis beschrieben: Wie die Flocken des Zeus, getrieben vom Nordwind, so dicht gedrängt strömen sie von den Schiffen hervor. In ihrer Mitte rüstet sich Achill. Es ist dies die gewaltigste aller Rüstungsszenen (19. Gesang). Zu Beginn des zwanzigsten Gesanges wird kurz das Heer der Troer erwähnt, das sich gegenüber aufgestellt hat. Bevor die Schlacht beginnt, wird noch eine Götterversammlung einberufen. Zeus gibt die Weisung, daß die Götter in die Schlacht eingreifen und Griechen oder Troern helfen sollen, wie es ihnen gefällt. Sie begeben sich aufs Schlachtfeld und flößen den Kriegern Mut ein. Zeus aber läßt seinen gewaltigen Donner ertönen; unten erschüttert Poseidon die Erde; die Wurzeln des Gebirges und seine

⁸¹ Das besagt auch ein dem Empedokles zugeschriebenes Fragment: *ἱρις δ' ἐκ πελάγους ἀνεμὼν φέροι ἢ μέγαν ὄμβρον* (s. Fragm. d. Vorsokr. Fr. 50).

Gipfel erbeben; die Stadt der Troer und die Schiffe der Achaier erzittern; die Unterwelt fürchtet, daß die Erde sich spalte und die unterirdischen Gemächer sich auftun. So gewaltiges Dröhnen erscholl, als die Götter zum Streite zogen (56 ff.).

Der Donner des Zeus und das Erdbeben, mit dem Poseidon die Erde erschüttert⁸², sind keine Vorzeichen im üblichen Sinn. Nicht ein bestimmtes kommendes Ereignis, günstig oder ungünstig, wird prophezeit; vielmehr sind Donner und Erdbeben die Ouvertüre der gewaltigen Schlacht, in der Götter und Menschen um die Entscheidung kämpfen. So großartig die Szene ist, wird hier doch nicht näher darauf eingegangen, da dies aus dem Rahmen der Arbeit fallen würde. — Hingewiesen sei nur darauf, daß von dieser gewaltigen Einleitung des vierten Schlachttages, die sich über mehr als ein Buch erstreckt (XIX, 1 — XX, 66), ein Licht zurückfällt auf die Einleitung des dritten Schlachttages: Rüstungsszenen, Vorstellung beider Heere, Götterzeichen gehören zur Typik von Schlachten-einleitungen. So wird noch einmal klar, daß jede Athetese in XI, 1-66 die Baugesetze der Epik übersieht.

Am wildesten tobt die Schlacht im 21. Gesang. Achills Kampfeswut kennt keine Grenzen. Dazu greifen noch die Götter ein, bei denen freilich Schlacht und Kampf lange nicht den tödlichen Ernst haben wie unter Menschen. XXI, 520 ff geht der Dichter vom Kampf der Götter über zur Schilderung des Kampfes der Heroen. Der Ansturm des Achill, des *οἶλος ἀνής*, wie ihn Priamos XXI, 536 nennt⁸³, wird durch die Agenorszene aufgehalten⁸⁴. Die Troer gelangen heil in die Stadt. Nur Hektor, willens mit Achill zu kämpfen, ist vor den Toren geblieben. So ist die Situation mit Beginn des zweiundzwanzigsten Gesanges. Da sieht Priamos von der Mauer aus den Achill anstürmen durch die Ebene. Strahlend ist er wie der Stern, der im Spätsommer aufgeht; hell blinkt sein Licht unter den Sternen der Nacht; den Hund des Orion nennen sie ihn; am hellsten leuchtet er, doch Schlimmes deutet er an und viel Fieberglut bringt er den armen Sterblichen. — So blinkt das Erz von der Brust des Achill, wie er dahinstürmt. Aufstöhnt der Greis... (25 ff.).

Hier ist der herbstliche Stern benannt, der uns schon V, 5 und XI, 62 begegnete: der Hundstern, der Sirius. Es ist die Rede von seinem heliakischen Aufgang, d. h. seinem Aufgang kurz vor dem Morgengrauen, in den letzten Tagen des Juli zum erstenmal sichtbar. Er leitet die Hunds-

⁸² Hier ist Poseidon nicht der Gott des Meeres, sondern noch der »Erderschütterer« (63).

⁸³ Vgl. dazu die Bezeichnung des Hundsternes als *οἶλος ἀστήρ* in XI, 62.

⁸⁴ Zum folgenden vgl. die schöne Interpretation von Wilamowitz, *Ilias* und *Homer* 92f.

tage ein und die *δωρόη*⁸⁵. Daß Vers 28 und 30 keinen Gegensatz zu dieser Jahreszeitangabe bedeuten, hätte eigentlich keines so ausführlichen Beweises bedurft, wie ihn Finsler⁸⁶ anstellt. Denn die Helligkeit des Sirius gehört zu seinem Wesen, unabhängig davon, ob sie bei seinem ersten Aufgang im Juli gleich in Erscheinung tritt oder nicht.

Mehrmals im Epos werden der unbezwingliche Kampfesmut und die verzehrende Gefährlichkeit von Kriegshelden durch den Vergleich mit einem Feuer oder einer Lichterscheinung anschaulich gemacht (z.B. V, 5 Diomedes; XI, 62 Hektor; XIII, 243 Idomeneus). Der gewaltigste aller Helden aber, Achill, wird besonders oft mit Feuer und Licht verglichen⁸⁷: Athene läßt eine Flamme über seinem Haupte entbrennen (XVIII, 206); als er die neuen Waffen sieht, da strahlt es wie Feuer aus seinen Augen (XIX, 17); sein Schild funkelt wie weithin leuchtendes Feuer (XIX, 375), und der Helm blinkt wie ein Stern (XIX, 381); wie verzehrende Glut kommt er über die Troer (XXI, 522). Und nun erscheint er XXII, 25 ff dem Priamos wie der gefährliche Hundsstern⁸⁸. Das Bild ist empfunden aus dem Gemüt des Vaters, der das Verderben für seinen Sohn herankommen sieht. Es ist nicht mehr der herzerfreuende Glanz der Sonne, dem Achill in seiner Waffenrüstung gleicht — so sahen ihn XIX, 397 f die Achaier. Dem Priamos dünkt er wie das Flimmern des Unheilssternes. Dem Hektor aber erscheint Achills Rüstung wie loderndes Feuer und Morgenrot (XXII, 134 ff). Bevor Achill zum tödlichen Wurf ausholt, wird wiederum der Glanz seiner Rüstung beschrieben (in teilweiser Anlehnung an die Rüstungsszene XIX, 379 ff). Dann noch ein Sternvergleichnis. Es klingt an XXII, 25 ff an (317 ~ 28); aber das Bild ist nun milde verklart: Wie der Abendstern, der im Dunkel der Nacht seine Bahn zieht — er ist der schönste der Sterne, die am Himmel stehen — so strahlt es von der Lanze des Achill, die er mit der Rechten schwingt, Verderben sinnend dem göttlichen Hektor (312 ff). Über dem Prangen des Abendsternes vergißt man die Schrecken des Todes. So schön läßt der Dichter seinen Helden untergehen! — In diesen Zusammenhang muß das Vorzeichengleichnis von XXII, 25 ff gestellt werden. Daß es die große Szene vom Tode des Hektor vorbereitet und ankündigt, bedarf keines Beweises. Was sich im Verlauf des 22. Buches an Hektor ereignet, wird im Gleichnis schon sichtbar. Gerade hier zeigt sich wieder, daß bei Homer ein Gleichnis

⁸⁵ *δωρόη* ist die Zeit nach der Getreideernte; vgl. J. B. Hofmann, Etym. Wörterbuch des Griech. s. v. — Daß der Hundsstern schwüle Tage und Fieberglut mit sich bringt, wird uns nicht nur bei Hesiod, Op. 417 ff. 582 ff; Scut. 153. 397, sondern auch bei den Lyrikern gesagt, z. B. Alkaios Fr. 94 D. Noch Horaz erwähnt die »*rabiem canis*«, der jene Zeit heraufführt, welche »*adducit febris et testamenta resignat*« (Epi. I, 10, 16; I, 7, 9; Sat. I, 7, 25f); weitere Stellen RE »Sirius« Sp. 342 ff.

⁸⁶ Homer I, 2, 40.

⁸⁷ Vgl. W. Schadewaldt, Von Homers Welt u. Werk 320, 3.

⁸⁸ Es ist wohl kaum Zufall, daß Quint. Smyrn. VIII, 31 den ersten Auszug des Achilleussohnes Neoptolemos gegen die Troer mit einem Vorzeichengleichnis einleitet, in dem ebenfalls der Sirius vorkommt.

oft mehr ist als dichterischer Schmuck. Nicht selten dienen Gleichnisse »der Sichtbarmachung unsichtbar wirkender Kräfte«⁸⁹.

Im 23. Gesang wird Patroklos feierlich bestattet. Hektors Leiche aber liegt geschändet am Strande. Dem maßlosen Rachedurst Achills gebieten im vierundzwanzigsten Gesang die Götter selbst Einhalt. Zeus schickt Thetis zu Achill und Iris zu Priamos. Iris kommt zu dem trauernden Priamos⁴ und spricht leise zu ihm: »Habe Mut! Zeus läßt dir sagen, du sollst den Hektor lösen und dem Achill reiche Gaben bringen.« Priamos befiehlt, gleich den Wagen anzuschirren. Er selbst holt im Thalamos die Geschenke für Achill. Seine Gattin Hekabe aber sucht ihn unter Tränen zurückzuhalten. Doch Priamos: »Halte mich nicht zurück! Werde mir nicht zum Unglücksvogel! Du änderst meinen Sinn nicht. Ja, wenn es mich irgendein Seher, Opferschauer oder Priester geheißt hätte, für Trug würde ich es achten. Aber ich habe selbst die Göttin vernommen und mit den Augen gesehen. Ich will gehen.« — Er nimmt die Geschenke aus den Truhen und als er wieder in die Halle kommt, scheucht er zornig die Troer fort und spornt die Söhne zur Eile, ihm das Maultiergespann zu schirren und die Geschenke aufzuladen. Diese beeilen sich und tun, wie der Vater gesagt. Dann führen sie für das zweite Gespann die Pferde unter das Joch. Die beiden, der Herold und Priamos, schirren sich das Gespann an. Da kommt Hekabe mit bekümmertem Herzen zu ihnen, in der Rechten einen Becher mit Wein. Sie stellt sich vor das Gespann und spricht: »Nimm und spende! Bitte Zeus um einen Vogel zur Rechten, jenen schnellen Boten, der ihm selbst am liebsten⁹⁰ und dessen Stärke alle überragt, damit du ihn selbst mit eigenen Augen erkennst und im Vertrauen auf ihn zu den Schiffen der Achaier aufbrechest! Schickt dir Zeus seinen Boten nicht, ich würde dir dann nicht anraten, zu den Schiffen der Achaier zu gehen, auch wenn du es noch so sehr wünschst.« — Priamos willfahrt den Bitten seines Weibes. Er läßt sich von der Dienerin Wasser über die Hände gießen, spendet Wein und spricht, die Augen zum Himmel erhoben, ein Gebet: »Vater Zeus, du Herrscher vom Ida, laß mich Erbarmen finden bei Achill! Schick mir den Vogel zur Rechten, jenen schnellen Boten...« Zeus hört ihn und gleich schickt er ihm den Adler, den verheißungsvollsten⁹¹ aller Vögel. Gewaltige Ausmaße haben seine Schwingen, wie zwei Türflügel in einem reichen Hause. Er schwebt ihnen zur Rechten über die Stadt hin. Sie

⁸⁹ R. Hampe, Die Gleichn. Homers u. d. Bildkunst seiner Zeit 14; vgl. auch F. Müller, NJbb. f. Antike u. deutsche Bildung 1941, 183.

⁹⁰ F. Pfister, RE »Kultus« Sp. 2128 bemerkt richtig, daß *φίλιτος* nicht irgend-ein unbedeutendes Füllsel ist, sondern die göttliche Kraft des Adlers, Zukünftiges zu künden, besagt. »Wer von Gott geliebt ist, der ist ihm gehörig und hat teil an der Kraft der Gottheit.«

⁹¹ *τελειότατον* ist vom Scholiasten richtig interpretiert durch *ἐπιτελεστικώτατον*.

sehen es und freuen sich. Ihrer aller Herz erheitert sich (315 ff). Mit Eile besteigt der Greis den Wagen und fährt ab.

Wohl bedeutet auch dieses Vorzeichen die Ankündigung von etwas Zukünftigem, nämlich den glücklichen Ausgang des Bittganges. Aber ein Vergleich etwa mit II, 299 ff oder XII, 195 ff zeigt den Unterschied. Dort ist im Vorzeichen jeweils ein ganz bestimmter Ablauf kommender Ereignisse prophezeit. Hier dagegen nur das glückliche Gelingen eines Unternehmens, das in seinen Einzelheiten schon feststeht. In der Hauptsache will dieses Vorzeichen Trost und Beruhigung für die Zurückbleibenden bringen und die Zuversicht der Abfahrenden stärken. Dem entspricht auch, daß das *σημα* in der allgemeinsten Form⁹² erfolgt: keine Raubtierszene mit gleichnishafter Bedeutung, sondern ein einfacher Vogelflug, bei dem es nur auf »günstig« oder »ungünstig« ankommt. Im Verlauf des Bittganges erfolgt dann auch keinerlei Rückverweis auf das Vorzeichen; vielmehr vollzieht sich alles so, wie es Iris dem Priamos verkündet hat. Die eigentliche Ankündigung des Kommenden gibt also die Botschaft der Iris, nicht der glückverheißende Adler. Man erinnert sich, daß der Reiher, den Athene dem Odysseus und Diomedes beim Auszug zum nächtlichen Unternehmen sandte, eine ähnliche Funktion erfüllte. Auch dort wurde nur angekündigt, daß das Unternehmen glücklich verlaufen würde, ohne daß das *σημα* im einzelnen gleichnishaften Charakter getragen hätte. Mit dem Reiher der Dolonie hat der Adlerflug des 24. Gesanges noch gemeinsam, daß er ebenfalls nur einen »privaten« Charakter hat. Alle übrigen Götterzeichen beziehen sich auf das große *τέλος* des Epos. Zu wenig beachtet man es im allgemeinen, daß wir hier das einzige Vorzeichen der Ilias haben, das sich der Mensch von der Gottheit direkt erbittet⁹³. Einer solchen Einführung der Vorzeichenszene liegt eine ganz andere religiöse Mentalität zugrunde. Das Gebet um die Sendung eines Zeichens setzt eine kultische Bedeutung, vielleicht auch Regelung des Prodigienwesens voraus, offenbart also eine spätere Stufe der Mantik.

⁹² Die Schol. B, T zu XXIV, 315 versuchen zwar eine allegorisierende Deutung. Aber die ist eher erheitend als überzeugend.

⁹³ In der Odyssee gibt es zwei Fälle, in denen der Mensch von der Gottheit sich direkt ein Zeichen erbittet: 3, 168 ff und 20, 97 ff.

2. DIE VORZEICHENSZENEN DER ODYSSEE

Wenn uns bereits im 1. Gesang der Ilias die große Bedeutung der Mantik und die unbedingte Autorität des Sehers vor Augen treten, so scheinen die Dinge für die Odyssee anders zu liegen. Wohl bedient sich Athene, die in der Gestalt des Mentos nach Ithaka kommt, des mantischen Vokabulars, um dem Telemach Hoffnung auf die Wiederkehr des Vaters einzuflößen (1, 200 f = 15, 172f). Aber das wiegt nicht viel; der 1. Gesang der Odyssee ist ja auch sonst übersät mit formelhaften Versen. Dagegen spricht Telemach gegenüber Eurymachos ziemlich geringschätzig über die Seher (1, 412 ff): »Ich kümmere mich nicht um einen Seherspruch, den meine Mutter von irgendeinem Wahrsager erfragt.« — Aber man darf nicht übersehen, daß Telemach den Eurymachos hinters Licht führen will und ihm nicht sagt, was er denkt und weiß. »So sprach Telemach«, heißt es 420, »im Herzen freilich hatte er die Göttin erkannt«. Ferner ist nicht zu verkennen, daß diese abwertenden Äußerungen über Seherkunst und Seher keineswegs nach aufklärerischen Kampfpaparen klingen; sie gehörten in der Zeit des Dichters wohl zum Jargon des Alltages; denn sonst könnte sie der Epiker nicht so leicht hin seinen Personen in den Mund legen. Dabei ist jedoch sauber zu scheiden zwischen der Glaubwürdigkeit des einzelnen Sehers und der Glaubwürdigkeit der Mantik als solcher. Daß alle Welt voller symbolischer, zukunftssträchtiger Bedeutsamkeit ist, gilt für die Odyssee ebenso wie für die Ilias. Aber die Odyssee ist ein gut Stück »biotischer« und erlaubt uns häufig einen Blick auf die Zeit des Dichters, die nicht mehr so behutsam mit dem epischen Brokatmantel bedeckt wird wie in der Ilias. So finden die Äußerungen gegen die Mantik im Stil des jüngeren Gedichtes und in der Alltagswirklichkeit des Dichters ihre hinreichende Erklärung und dürfen nicht als grundsätzliche Skepsis verstanden werden.

Wie in der Ilias beginnt unsere Betrachtung der einzelnen Vorzeichen-szenen der Odyssee ebenfalls mit einer Volksversammlung. Der zweite Gesang beginnt mit der Schilderung des Sonnenaufganges, der den zweiten Tag unserer Odyssee heraufführt. Wie Athene 1, 90 ff im Götter-rat schon ankündigte und dem Telemach 1, 272 ff ans Herz legte, beruft dieser nach langer Zeit wieder eine Volksversammlung. Seit den Tagen, da Odysseus noch unter seinem Volk weilte, fand keine mehr statt. Ein alter Mann, Aigyptios, spricht die Stimmung des Volkes aus. Man freut sich darüber, daß wieder einmal eine Agora einberufen wird; der Segenswunsch besagt es, mit dem der Alte seine Rede schließt: »Der die Versammlung einberief, scheint mir ein rechter Mann zu sein. Erfolg soll er haben! Möge Zeus ihm das Gute zur Vollendung führen, wonach es ihn drängt!« (33 ff). Der Sohn des Odysseus freut sich über das vorbedeutende Wort. Er bleibt nicht mehr lange sitzen, sondern es drängt ihn, in der Versammlung zu reden. Telemach steht auf, nimmt das Szepter und

bringt sein Anliegen vor. Er redet sich in große Erregung hinein, so daß ihm die Tränen kommen. Mitleid erfaßt das Volk, alle verharren in Schweigen. Nur Antinoos spricht dagegen und fordert die Verheiratung der Mutter. Darauf Telemach: »Antinoos, ganz unmöglich kann ich jene verstoßen, die mich gebar. — Wenn sich in eurem Herzen Scham regt, geht mir aus dem Hause! Wenn es euch aber besser erscheint, zu bleiben und eines Mannes Gut zu ruinieren, dann macht es zunichte! Ich aber will die Götter anfehlen, ob nicht Zeus einmal Vergeltung schafft¹. Ohne daß euch Rache wird, möchtet ihr dann wohl umkommen.« So Telemach. Da schickt ihm der waltende Zeus vom Gebirge her zwei Adler. Sie schweben zunächst mit ausgespannten Flügeln nah beieinander. Als sie aber über der Versammlung sind, kreisen sie und schlagen rasch mit den Flügeln. Sie kündeten Verderben durch ihren Blick² und kratzen sich an Hals und Wangen. Dann fliegen sie nach rechts hin ab über die Stadt³. Staunen ergreift die Leute ob der Vögel und man fragt, was das zu bedeuten habe (146 ff). Da erhebt sich Halitherses, der Seher, und spricht: »Hört mich! Besonders den Freiern gilt es. Für die wälzt sich nämlich ein großes Unheil heran. Denn Odysseus wird nicht mehr lange abwesend sein von den Seinen; er ist bereits nahe und bringt denen da insgesamt Tod und Verderben. Auch für viele andere wird er zum Verderben werden. Doch laßt uns vorher überlegen, wie wir dem Treiben Einhalt tun! Sie aber sollen schon selbst Schluß machen! Das bekommt ihnen besser. Ich bin kein unerfahrener Seher; denn ich versichere, daß sich auch für jenen alles so erfüllt hat, wie ich ihm kündete beim Auszug nach Ilion. Damals sagte ich dem Odysseus, nach vielen Leiden, nach Verlust aller Gefährten, werde er im zwanzigsten Jahre unbekannt nach Hause kom-

¹ In diesem Sinn fordert Telemach auch 17, 50f Penelope auf, zu Zeus zu beten. Daß in den genannten und ähnlichen Odysseestellen die Ausführung der Rache nicht etwa den Göttern übertragen und anheimgestellt wird, sondern nur die göttliche Hilfe bei der durch Menschen ausgeführten Rache erbeten, bzw. verheißen wird, zeigt D. Kaufmann-Bühler in *Hermes* 84, 1956, 282f. Mit sauberer Trennschärfe arbeitet er den Unterschied zwischen dem Rechtsdenken der Odyssee und der Dichtung Hesiods heraus. Er macht sich allerdings die Sache insofern etwas leicht, als er Teile der Odyssee unbedenklich mit P. Von der Mühl nach Hesiod ansetzt.

² Zur Bedeutung von *ὄσσεσθαι* vgl. B. Snell, Die Entdeckung des Geistes 18: etwas Drohendes vor Augen haben, Unheil schauen. Wie aber zwei Iliasstellen (I, 105; XXIV, 172) zeigen, kann es auch bedeuten: Unheil ahnen lassen, durch seinen Blick Unheil ankünden — und so wohl auch hier. Der Scholiast (zu 2, 152) erklärt es richtig mit *προεμαντεύοντο, προεδήλουν αὐτοῖς ἀπώλειαν*. Vgl. auch Ph. Buttmann, *Lexilogus* I, 21 ff und M. Treu, *Von Homer zur Lyrik* 62f.

³ Wilamowitz, *Die Heimk. d. Od.* 102, 3, hat Anstoß genommen an den Versen 153f und 155. Sie sind doch wohl so zu erklären: Die Adler schauen drohend auf die Versammlung herab, indem sie, über ihr unruhig flatternd, enge Kreise ziehen und sich dabei an Hals und Wangen kratzen; dann fliegen sie rasch nach rechtshin über die Stadt ab. — Was für uns unklar bleibt, ist nur *δονψαμένω*. Ameis-Hentze z. St. erklären es als »reziprokes Medium«: sich gegenseitig kratzen; sprachlich und inhaltlich zutreffender ist die Annahme eines einfachen reflexiven Mediums.

men. Nun erfüllt sich dies alles. « — Gegen ihn aber sprach Eurymachos: »Alter, weissage deinen Kindern daheim! Dies da weiß ich besser zu deuten als du. Viele Vögel fliegen unter der Sonne, nicht alle bedeuten Schicksal. Was Odysseus betrifft — der ging in der Ferne zugrunde. Wenn du es aber wagst, in Erwartung eines Geschenkes⁴, den jungen Mann aufzuhetzen, dann soll es ihm und auch dir schlecht bekommen. Dem Telemach aber gebe ich meinerseits den Rat, die Mutter zur Wiederverheiratung⁵ in ihres Vaters Haus zu schicken. Denn eher werden die Freier keine Ruhe geben. Wir fürchten Telemach nicht, kümmern uns auch nicht um die nichtige Prophezeiung, die du, Alter, verkündest. « — Die Volksversammlung endet mit einem völligen Mißerfolg des Telemach. Er wendet sich nach dem Scheitern seiner Anträge an die Göttin; und sie setzt die Fahrt nach der Peloponnes ins Werk.

Beim Segenswunsch des Aigyptios, der dem Telemach als *φήμη* gilt, könnte man zunächst zweifeln, ob die Szene überhaupt unter die Göttervorzeichen zu zählen ist. Es ist kein Gott genannt und es wird ganz Alltägliches, gar nichts Wunderbares, erzählt. — Zuzugeben ist, daß wir uns in einem entschieden bürgerlichen Milieu befinden⁵, das nichts von der Feierlichkeit der großen Vorzeichenszenen der Ilias an sich hat. Aber man muß doch daran festhalten, daß es sich auch hier um ein Götterzeichen handelt. Das erhellt schon aus der Grundauffassung des Epos, nach der nichts ohne die Götter geschieht; dann aber auch aus der Parallelszene im 20. Gesang, und vor allem aus dem Kontext des 2. Buches: Wie ein Gott schreitet Telemach zur Volksversammlung; Athene hat ihn mit göttlicher Anmut umgossen (5 ff). Vollends wissen wir aus dem 1. Gesang, daß Athene und ihre göttliche Fügung über dem Beginnen des Telemach steht. Dazu gehört auch, daß dem Telemach zum Beginn seines öffentlichen Handelns ein guter Start zuteil werde. Und gerade dies will die *φήμη* besagen.

Eine Frage ist, worauf sich der Segenswunsch bezieht. Bezieht er sich auf den Verlauf der Volksversammlung? — Da werden wir freilich bald eines besseren belehrt. Telemach fällt mit seinen beiden Anträgen durch. Die Freier behalten die Oberhand, und am Schluß der Versammlung bleibt dem Sohn des Odysseus nichts übrig, als, jeder menschlichen Hilfe bar, sich an die Göttin zu wenden. — Bezieht er sich vielleicht auf

⁴ Hier taucht zum erstenmal — und im Epos das einzige Mal — der Vorwurf der Bestechlichkeit des Sehers auf. Er wird in späterer Dichtung, besonders in der Tragödie, öfters erhoben, aber meist zu Unrecht. Vgl. Soph. Ant. 1034 ff; O.T. 387 ff; Eurip. Iph. Aul. 520; weitere Belege bei C. F. Nägelsbach, Nachhom. Theol. 177 f.

⁵ Dazu stimmt, daß die *φήμη* als vorbedeutendes Zeichen sich nur in der Odyssee findet. Es zeigt sich auch in den Götterzeichen der soziologische Milieuunterschied zwischen den beiden Epen. Die *φήμη* und das Niesen, die geraubte Gans, das Schreckenszeichen von Thrinakia und die Theoklymenosszene des 20. Buches wären in der Ilias nicht möglich. In der Odyssee finden wir neben den großen epischen Vorzeichenszenen mit heroischem Iliasklang auch bereits die »Alltagsmantik«.

den sympathischen und würdevollen Eindruck, den der junge Telemach in der Volksversammlung macht? — Gewiß kann man von einer gewissen Sympathie sprechen, die er sich beim Volke erwirbt⁶. Doch die Menge nimmt nicht entschieden Partei, und es bleibt alles beim alten: »Von den Leuten ging jeder nach Hause; die Freier aber begaben sich in das Haus des Odysseus« (258f). — So muß man den Blick weiter vorausschweifen lassen. Telemach drängt es (*μενοινᾷ* — 34), nach der Vertreibung der Freier und nach der Erkundungsfahrt zu Nestor und Menelaos; dazu hat ihm Athene *μένος* verliehen (1, 89 ff und 320f). Sie selbst greift 2, 275 das Wort des Aigyptios auf: »So wahr du der Sohn des Odysseus bist und seinen *μένος* in dir hast (271), so wahr wirst du vollenden, wozu es dich drängt.« Noch einmal in 285: »Dir steht die Reise nahe bevor, nach der es dich drängt.« Auch Odysseus spricht so, als er in sein Haus als unbekannter Bettler heimkehrt und Telemach ihm Speise gibt: »Möge sich ihm alles erfüllen, wonach es ihn drängt.« Der Hörer weiß, daß das auf den Freiermord geht (17, 355)⁷.

Das ist also das Gute, das Telemach beabsichtigt: Die Vertreibung der Freier und, als Zwischenziel, die Fahrt nach der Peloponnes. Über dieses Beginnen spricht der Alte die *φήμη* und darüber liegt der Segen der Götter. Oft wird die Erreichung des Zieles noch in Frage gestellt werden. Sehr ernstlich z. B. gleich jetzt in der Volksversammlung. Aber die *φήμη* wird doch recht behalten. Denn das Beginnen des Telemach »ist nicht ohne die Götter« (2, 372; vgl. 24, 444).

Der Adlerflug bekräftigt die Anrufung des Zeus, mit der Telemach auf die Unnachgiebigkeit der Freier antwortet. — Wie aus der Deutung des Halitherses ersichtlich ist, war aus dem Verhalten der beiden Vögel die Androhung von Tod und Verderben zu erkennen. Vielleicht lag darin ein Hinweis auf die übliche Geste bei der Totenklage, bei der man sich das Gesicht zerkratzte⁸. Daß zwei Adler erscheinen, kann man nicht einfach als dichterische Willkür abtun. Wie in der Ilias ist auch in der Odyssee durchaus mit der gleichnishaften Bedeutung der Vorzeichen zu rechnen. Die nächstliegende Erklärung ist, daß die beiden Adler vorausdeuten auf Odysseus und Telemach, die beide über die Freier kommen werden. Es ist nicht notwendig, daß die Deutung des Sehers all dies ausspricht. Es kommen nur die augenblicklich wichtigen Momente in der Auslegung zur Sprache. Die Prophezeiung gilt besonders den Freiern. »Odysseus bleibt nicht mehr lange von seinem Haus abwesend« (163f).

⁶ Die Verse 80 ff darf man wohl so deuten.

⁷ Ob man von Stichwortzusammenhang reden darf, möchte ich nicht entscheiden. Doch fällt in der Telemachie die häufige Verwendung des Wortes *μενοινᾷν* auf: 2, 34. 36. 92. 248. 275. 285; dazu 15, 111; 17, 355; vgl. auch *μένος* in 1, 89. 321; 2, 85. 271. 303.

⁸ Der Scholiast (zu 2, 146), der ansonsten in seiner allegorischen Auslegung natürlich zu weit geht, sagt richtig: τὸ δὲ καταδρύψαι τὰς παρειάς τὸν τῶν μνηστήρων ἐσήμανε φόνον.

Das ist sicher zeitlich gemeint und stimmt mit der Odyssee, wie wir sie lesen, noch zusammen. Wenn es aber weiter heißt: »Er ist schon irgendwo nahe⁹ und sinnt Verderben«, so ist das ebenso sicher von einer räumlichen Nähe gemeint und ist schwerlich mit unserer Odyssee in Einklang zu bringen¹⁰. Es reimt sich z.B. durchaus nicht mit 1,48 ff (Odysseus ist auf einer fernen Insel, dort wo der Nabel des Meeres ist). Das hat die Analyse mit Recht angemerkt und ihre Folgerungen gezogen¹¹. — »Doch auch für viele andere wird Odysseus zum Unglück werden.« Damit meint der Seher die Angehörigen der Freier¹². Halitherses weist zur Bekräftigung auf eine Weissagung, die er einst dem Odysseus gegeben hat, und behauptet, daß sich alles für Odysseus erfüllt hat (171). In 176 ist mit Bezug auf die gegenwärtigen Ithakesier das Präsens gebraucht. Dieses Präsens ist auf keinen Fall mit futurischem Sinn zu übersetzen. Das ergäbe, daß sich der Seher auf etwas beruft, was sich noch gar nicht erfüllt hat. Man muß übersetzen: es erfüllt sich eben — vielleicht sogar: es hat bereits begonnen sich zu erfüllen¹³. Die Folgerung ist klar: Nach den Worten des Halitherses ist das, was in den Versen 175f im Futur steht, jetzt Gegenwart geworden: Odysseus ist im zwanzigsten Jahre nach Ithaka gekommen, ohne Gefährten, ohne erkannt zu sein. Dieser Vers zieht sich wie ein Motiv durch das gesamte Epos. Hier ist die Wirklichkeit nur vom Seher geschaut; sie wird nach und nach auch den anderen offenbar werden. Immer bei Erkennungsszenen wird dieser Vers aufgenommen: Heimgekehrt im zwanzigsten Jahr... (vgl. 16, 206; 17, 327; 19, 484;

⁹ Die zeitliche Erklärung von *ἐγγύς* ist trotz U. Hölscher, Untersuchungen zur Form der Odyssee 27, 1, eine Ausflucht. Denn man kann doch nicht im Ernst annehmen, daß Odysseus bei Kalypso sitzt und dort den Freiern Verderben sinnt. — Der Widerspruch zeigt sich deutlich, wenn man die Worte der Athene in der Götterversammlung des 1. Buches daneben stellt: Odysseus befindet sich auf einer umflossenen Insel, wo der Nabel des Meeres ist. — Über diese Schwierigkeit gleitet Hölscher l. c. 9 u. 26 allzu leicht hinweg. — Daß hier der Plan eines Gedichtes ohne Telemachreise, aber mit dem abschließenden Freiemord, durchschimmert, dürfte eine richtige Beobachtung der Analyse sein; vgl. R. Merkelbach, Untersuchungen zur Odyssee 16ff; E. Bethe, Homer II, 13ff; H. J. Mette, Der Pfeilschuß des Pandaros 12, 6.

¹⁰ Das hat auch der Scholiast (zu 2, 165) bemerkt: *ἀλλὰ μὴν ἐν Ὠγυγίᾳ ἐστίν, ὥστε οὐκ ἐγγύς ἐστιν*. Daß er die Lösung der Aporie in der zeitlichen Deutung von *ἐγγύς* zu finden glaubt, ist nicht verwunderlich. Es blieb ihm ja sonst kein Ausweg.

¹¹ Siehe Wilamowitz, Heimk. d. Od. 126f, und unter den neueren Odysseebüchern D. Page, The Homeric Odyssey 171.

¹² Vgl. die der Volksversammlung des 2. Buches entsprechende Versammlung des 24. Buches (420 ff). Vielleicht weist auch *νήπιονοι* (2, 145) auf das 24. Buch voraus, wo der Versuch der Blutrache, welche die Angehörigen der Freier an Odysseus und Telemach vollziehen wollen, durch göttliches Eingreifen verhindert wird.

¹³ Die Parallelstellen 5, 302; 13, 178; 18, 271 bestätigen die präsentische Übersetzung. Vgl. auch II, 330; XIV, 48. — Die Erfüllung der alten Weissagung ist zwar noch nicht allgemein bekannt, und darum wird die Berufung des Sehers auf sie bei den Hörern wenig Eindruck machen. Aber es paßt ganz vorzüglich zur Art des Propheten, daß er Dinge, die andere noch nicht als wirklich begreifen, schon verwirklicht sieht.

21, 208; 23, 102. 170; 24, 322;) Halitherses sieht also jene frühere Weissagung schon erfüllt, oder anders ausgedrückt: Odysseus ist zum Zeitpunkt der Volksversammlung bereits in Ithaka. Die neue Weissagung, die durch das Vogelzeichen veranlaßt ist, geht auf die Art und Weise, wie die Freier und das Volk die Heimkehr des Odysseus zu spüren bekommen, kurz gesagt, auf den Freiermord.

Wenn man diese Volksversammlung überblickt, wird man unwillkürlich an die Heeresversammlung im 2. Gesang der Ilias erinnert. Die Verwandtschaft beider Szenen beruht nicht nur auf rein äußerlichen Parallelen. So verschieden im einzelnen der Aufbau auch sein mag¹⁴, erfüllen doch beide Volksversammlungen für jedes der beiden Epen eine ähnliche Aufgabe. Sie leisten einen guten Teil der Exposition. Auch in der Versammlung der Odyssee erhalten wir Notiz über die Vorgeschichte des Epos. Ebenso wird der Ausblick in die Zukunft geboten¹⁵. In der Ilias: Endsieg der Achaier; in der Odyssee: Befreiung des Hauses von den Freiern. Aber in beiden Gedichten gilt: »Jetzt noch nicht.« Es ist ein langer Weg bis zu jenem Endziel zurückzulegen, der Weg des ganzen Epos, der viele Stationen des Leides haben wird. Und was uns im besonderen angeht: auch in der Odyssee wird dieser Rückblick und diese Vorausschau in der Hauptsache durch die Einführung von Vorzeichen und Prophezeiungen geboten. Es hat sich gezeigt, daß schon die *φήμη* des Aigyptios auf das *τέλος* des gesamten Epos bezogen werden muß. Von dem Vogelzeichen versteht sich das von selbst. Den Rückblick aber bietet uns neben der Gestalt des Aigyptios jene frühere Weissagung des Halitherses, auf die er sich am Ende seiner Rede beruft. In den Schlußversen 2, 174 ff wird ein Dreifaches hervorgehoben: die durchgemachten Leiden, der Verlust der Gefährten, die unerkannte Heimkehr — drei Motive, die in unserer Odyssee die Hauptsache bilden¹⁶. — Was schließlich in der

¹⁴ Dem Aufbau nach ließe sich die Volksversammlung der Odyssee eher mit der Volksversammlung und den Streitreden des 1. Gesanges der Ilias vergleichen. Von ferne erinnert Nestor an Mentor, Kalchas an Halitherses, Achill an Telemach (bes. da auch Achill vor Erregung I, 245 das Szepter zu Boden schleudert und nach dem Scheitern seiner Vorschläge und Ansprüche ans Meer geht, um zu seiner göttlichen Mutter zu beten).

¹⁵ C. M. Bowra, *Heroic Poetry* 283 ff, bringt interessante Parallelen aus Epen anderer Völker und Kulturkreise, wo die Erzählung ebenfalls mit einem zukunfts-kündenden Vogelzeichen beginnt. Wenn wir bedenken, daß das 1. Buch vom Dichter letzter Hand als notwendige Einleitung für sein Epos geschaffen worden ist und daß die alte Telemachie erst mit dem 2. Buch (oder mit Ende des 1. Buches) einsetzt, ist die Parallele überraschend genau.

¹⁶ Aus all dem wird klar, daß man (um nur dies eine zu erwähnen) entweder die ganze Volksversammlung mit den Vorzeichen dem Telemachiedichter absprechen (dazu kann sich freilich nicht einmal Von der Mühl entschließen) oder zugeben muß, daß das *τέλος* auch der Telemachie in der Heimkehr des Odysseus und im Freiermord liegt. — Einen anderen Weg geht R. Merkelbach, *Unters. z. Od.* 15 ff, bes. 19, der alle Hinweise in der Telemachie, die auf die Rache Bezug nehmen, einem neben dem A-Dichter Von der Mühl zu postulierenden Rachedeicht (R) zuweist. Auch die Volksversammlung des 2. Buches mit dem Vorzeichen wird von Merkel-

Volksversammlung, hier wie dort, geboten wird, ist die Charakteristik der Hauptpersonen. In der Odyssee gilt dies hauptsächlich von Telemach, den Freiern und dem Volk. Telemach ist zwar beherzt, aber vorerst noch ohnmächtig; er vermag sich nicht durchzusetzen. Er ist im Recht. Für diesmal unterliegt er zwar. Aber daß die gute Sache, die er vor den Menschen und vor den Göttern darlegt, einst siegen werde, daran kann der Hörer nach dem Vogelzeichen nicht zweifeln. — Von den Freiern treten drei Vertreter auf. Man kann aus ihren Reden eine Steigerung hin zum Schlimmen heraushören. — Antinoos ist ohne jedes Mitgefühl und unnachgiebig. — Eurymachos ist verblendet. Das Vorzeichen macht er lächerlich und den Seher verhöhnt er¹⁷. Er stellt genau das Gegenteil von dem, was das Vorzeichen eben verkündet hat, als Wahrheit hin (»Odysseus ist in der Ferne umgekommen«) und unternimmt es seinerseits, im Stil einer warnenden Prophezeiung dem Seher zu drohen und dem Telemach eine Mahnung zu geben. Er fürchtet weder Telemach noch einen Götterspruch¹⁸. Das soll möglicherweise an das Aigisthos-exempel des 1. Gesanges erinnern¹⁹. — Leokritos erreicht schließlich

bach »R« zugewiesen. Er folgt hier im großen und ganzen E. Bethe, *Homer* II, 16f. Die Argumente Bethes haben ihr Gewicht (ihre Zurückweisung unternimmt W. Theiler, *Mus. Helv.* 7, 1950, 115). Aber es ist nicht unsere Aufgabe, uns mit diesem Problem auseinanderzusetzen. Auf Grund einer Untersuchung, die sich allein auf die Vorzeichen beschränkt, sind keine gesicherten analytischen Erkenntnisse zu erwarten. Die vorliegenden Ausführungen beschränken sich darauf, darzulegen, welchen Sinn das Vorzeichen des 2. Buches im heutigen Zusammenhang hat, d. h. welchen Sinn ihm der Dichter letzter Hand beilegte, als er es an dieser Stelle der Odyssee beließ oder einbaute. Ich verkenne damit nicht den Wert der Analyse für die Interpretation der Odyssee. Aber sie vermittelt nicht allein ein besseres Verständnis der Dichtung. Es ist auch heute noch berechtigt, schlicht und einfach zu fragen: Was wollte der Dichter letzter Hand dem Hörer sagen? Was hat er sich gedacht, als er die Odyssee so aufbaute, wie wir sie vorfinden und lesen? — Denn daß er nicht bloß kompiliert hat, sondern die Einheit eines Kunstwerkes schaffen wollte und geschaffen hat, wird heute niemand mehr bezweifeln. Wo die Analyse gesicherte Hinweise auf die Arbeitsweise dieses Dichters zu geben vermag, wird uns zwar das Verständnis seiner Eigenart und seiner Absichten wesentlich erleichtert; aber das Werk selbst spricht doch noch deutlicher von ihm und seinen Absichten als die Hinweise der Analytiker.

¹⁷ Auch Agamemnon empört sich zwar über den Seher, aber er spricht im Affekt und gehorcht schließlich dem Seherspruch bedingungslos (I, 106 ff.).

¹⁸ Daß 2, 201f an XII, 238 ff anklingen, liegt auf der Hand. Doch Hektor stützt sich auf einen Götterspruch. Er ist also nicht unfromm, sondern befindet sich im Irrtum. Eurymachos aber beruft sich nicht auf eine Weisung von oben, sondern auf seine eigene Frechheit (199). Er ist ein Tor und ein Frevler. Seine Verfehlung besteht allerdings nicht im Unglauben gegen die Götter und im Ungehorsam gegen ihre Weisung; schuldig wurde er durch sein übles Treiben im Hause des Odysseus. Unglaube und Ungehorsam bedeuten bei Homer (im Gegensatz zu Vergil) noch keine Schuld.

¹⁹ Aber ein wichtiger Unterschied zwischen Aigisth und den Freiern bleibt doch bestehen. Im ganzen Epos läßt sich gegenüber Vorzeichen eine gewisse Indifferenz beobachten, d. h. mit ihnen ist immer ein gewisser Unsicherheitsfaktor verbunden. Ein direkter Götterbote dagegen beansprucht unbedingte Glaubwürdigkeit. So kann

mit seiner Rede den Gipfel der Unverschämtheit: Er droht Mord und Totschlag an, sollte Odysseus je heimkehren. — Das Volk aber schweigt zu allem. Wenn es auch Mitleid mit Telemach fühlt, so greift es doch nicht ein und geht wieder an die gewohnten Verrichtungen. Von hier ist also keine Hilfe zu erwarten²⁰.

Aber in der Betonung des ethischen Momentes wird auch ein Unterschied zur Ilias sichtbar. In der Odyssee hat die Volksversammlung des 2. Gesanges eine Entsprechung in der Versammlung des 24. Gesanges²¹. Besonders deutlich aufeinander bezogen sind die beiden Reden des Halitherses (2, 161 ff und 24, 454 ff). In ihnen wird offenbar, worauf es dem Dichter unserer Odyssee ankommt. Nicht nur, daß das menschliche

man also die Warnung des Aigisth durch den Götterboten Hermes nicht ohne weiteres gleichstellen mit der Warnung durch ein Vorzeichen. Etwas zu unbekümmert bezieht F. Focke, Die Odyssee 27, das Aigisthosexempel auf das Schicksal der Freier. Er meint, »daß ihm (dem Aigisthosexempel) nicht nur beiläufige, sondern in der Richtung auf die *τίσις* grundlegende Bedeutung zukommt. . . Auch die Freier werden von den Göttern gewarnt, aber sie schlagen, ebenso unbedacht wie ihre Angehörigen, die Warnung in den Wind und fahren fort, um Telemachs Mutter in rechtswidriger Weise zu freien, ja sie versuchen ihn selbst, als er von Sparta heimkehrte, zu töten.« So eindeutig bringt der Dichter die Parallele nie zum Ausdruck. Bei Telemach dagegen wird der Bezug zu Orest ganz klar hergestellt (1, 40f. 296 ff; 3, 196 ff. 306 ff); aber es ist fraglich, ob der Dichter letzter Hand Mühe darauf verwendete, das Freierschicksal in Parallele zum Schicksal des Aigisth zu setzen. — Auch A. Heubeck, Der Odysseedichter u. d. Ilias 83f, geht in dieser Richtung zu weit. — Noch entschiedener wird die Parallele Aigisth — Freier gezogen bei H. Hommel, Aigisthos und die Freier, Stud. Gen. 8, 1955, 237-245. Ebenso stellt B. Marzullo, Il problema omerico 102, eine allzu einfache Gleichung auf: »Telemaco è dunque uscito di fanciullezza come già Oreste, come questi uccise Egisto ucciderà i proci, come pagò questo pagheranno quelli.«

²⁰ Das Volk steht als Folie hinter dem ganzen Geschehen der Odyssee, soweit sie in Ithaka spielt. Seine Charakteristik bleibt im ganzen Gedicht so ziemlich dieselbe. Es hätte die Macht, eine Entscheidung herbeizuführen. Das zeigt die Volksversammlung des 2. Buches, insonderheit die Rede des Halitherses und des Mentor. Doch es schwingt sich nicht auf zum entscheidenden Einsatz für das Rechte und ist nur zu einer Regung des Mitleids für den bedrängten Telemach fähig (2, 81). Von Feindschaft gegen ihn kann keine Rede sein (vgl. 16, 114) — im Gegenteil, als der ruchlose Anschlag gegen Telemach beim Volk bekannt zu werden droht, geraten die Freier in Furcht. Während Odysseus einen um den anderen von ihnen tötet, erhoffen sich die überlebenden allerdings noch eine letzte Rettung durch das Eingreifen der Ithakesier (22, 133f). Erst nachdem die Freier der furchtbaren Rache anheimgefallen sind, erhebt sich das Volk, d. h. die Verwandten der Ermordeten, und verlangt blindlings nach Rache. Selbst Halitherses kann nur einen Teil der Masse zur Vernunft bringen (24, 463ff). Ganz gelingt das erst dem Eingreifen der Athene (530ff). — Zur Vermutung von E. Schwartz, Die Odyssee 250f, daß das Volk ursprünglich in der Odyssee eine große Rolle gespielt habe, besteht kein Anlaß. In unserer Odyssee weist nichts darauf hin.

²¹ Damit ist nicht gesagt, daß der Dichter der Volksversammlung des 2. Buches und der Dichter des 24. identisch sind, wohl aber, daß der Dichter des 24. Buches eine abschließende Betrachtung über den Gang der Ereignisse, besonders über die Schuldfrage, angestellt hat. — Auf die Ähnlichkeit des Aufbaus und sonstige Entsprechungen beider Versammlungen weist neuerdings hin A. Heubeck, Der Odysseedichter u. d. Ilias 39f.

Verhalten seine immanente Konsequenz hat. Das wußte man zu allen Zeiten und ist auch eine geläufige Anschauung der Ilias: wo man Fehler macht, rächt sich das irgendwie. Was der Odysseedichter betont, ist dies: das aus der Verfehlung entstehende Übel ist selbstverschuldet. Nicht durch göttliche Schickung gerät der Mensch ins Verderben — im Gegenteil! Oft warnen die wissenden Götter die Menschen, und doch tun sie das Böse²². Das Problem der menschlichen Willensentscheidung und Selbstverantwortung beginnt wichtig zu werden.

So erhält auch das Vorzeichen 2, 146 ff eine neue Funktion. Es ist nicht nur Ankündigung eines Kommenden und bedeutet nicht nur Trost bzw. Schrecken, sondern ist auch Warnung und sittliche Mahnung²³. Darüber freilich meditiert der Dichter nicht, wie sich das mit der Gewißheit der Ankündigung verträgt. Für ihn steht beides fest: »so wird es kommen« — und: »die Götter wollen euch warnen; laßt also ab von euren Übeltaten!« Beide Aussagen stehen unverbunden nebeneinander, ohne in ein System gebracht zu sein. Das kommt auch in der Konstruktion zum Ausdruck. Wir finden kein konditionales Satzgefüge vor²⁴, sondern eine Parataxe. Nachdem aber das Schreckliche eingetreten ist und die Übeltäter die Strafe ereilt hat, stellt Halitherses eindeutig fest: »Durch euer Versagen kam es so weit« (24, 455). Und gleich läßt er eine weitere Warnung folgen: »Auch jetzt wird es wieder so kommen. Darum folgt mir! Bleiben wir, damit sich keiner ein selbstverschuldetes²⁵ Verderben hole!« Das erinnert an die Worte des Zeus in 1, 32 ff, wie ja auch die *ἀτασθαλίαι*, mit denen 24, 458 das Treiben der Freier gekennzeichnet ist, an 1, 34 anklingen.

Die erste Station auf der Fahrt macht Telemach bei Nestor in Pylos. Der dortige Aufenthalt füllt den dritten Gesang. Von Odysseus weiß Nestor nichts; aber er erzählt ausgiebig vom Nostos der übrigen Helden, erzählt auch von einem Vorzeichen, das ihnen die direkte Route von Lesbos nach Euboia anriet (3, 168 ff)²⁶.

²² Der moderne Leser hört leicht eine apologetische Tendenz heraus. Eine solche aber hat der Dichter nicht hineingelegt. Das Epos hat es nicht nötig, die Götter und ihre Weltordnung vor dem Forum der eigenen Ratio zu verteidigen. — So geht auch W. Jaeger, der die neue Problematik der Odyssee gegenüber der Ilias klar gesehen hat (SB Ak. Berlin 1926, 73 f), zu weit, wenn er dem Odysseedichter zumutet, »die älteste griechische Theodizee« geschrieben zu haben; ähnlich auch in Paideia I², 86; vgl. dazu die Rez. von R. Pfeiffer in DLZ 1935, Sp. 2126 ff., bes. 2133 f.

²³ Man kann in der Ilias nur XII, 195 ff vergleichen. Auch dort wird durch den Mund des Polydamas das Vogelzeichen als Warnung der Götter gedeutet. Doch fehlt in der Iliasstelle ganz und gar das sittliche Moment und die Selbstverschuldung ist nicht betont.

²⁴ Ob etwa ab 2, 167 *ἀλλὰ πολὺ πρὶν* der Dichter letzter Hand eingegriffen hat, ist kaum mit Sicherheit auszumachen. Sicher aber ist er es, der in 24, 454 ff die Schuld der Freier und des Volkes feststellt.

²⁵ So muß man wohl *ἐπίσπαστον* nach 18, 73 übersetzen. ²⁶ Über dieses Vorzeichen wird weiter unten im Zusammenhang der Nosten gehandelt werden.

Auf der nächsten Reisestation, im Palast des Menelaos (4. Gesang), beläßt vorerst der Dichter den Telemach und führt uns endlich Odysseus vor Augen. Wir sehen ihn bei Kalypso, begleiten ihn zu den Phäaken (5. - 8. Gesang) und hören aus seinem eigenen Mund die Erzählung seiner Leiden (9. - 12. Gesang). Wenn man von der Lektüre der Ilias kommt, wundert man sich, daß von 3, 176 bis 12, 394 kein Vorzeichen erscheint. Aber man darf keine voreiligen Rückschlüsse auf die geistig-religiöse Eigenart des Odysseedichters daraus ziehen. Daß sich in den Apologoi, außer beim Thrinakiaabenteuer, keine *σήματα* finden, liegt in der Eigenart dieser Rahmenerzählung. In der Ilias spielt das epische Geschehen sozusagen auf offener Bühne, im Angesicht der beiden Heere; sein Inhalt ist großes Schicksal von Völkern. In den Apologoi aber stehen die Abenteuer eines einzelnen im Mittelpunkt; es fehlt die große Publizität. Vorzeichen aber ereignen sich im Epos mit Vorliebe vor der großen Öffentlichkeit, zeigen sich in bezug auf schicksalhafte Ereignisse, die eine Allgemeinheit betreffen, wie Sieg der Achaier und Untergang der Troer in der Ilias, Vernichtung der Freier und Sieg des alten Königsgeschlechtes von Ithaka in der Odyssee. — Was sonst im Tun und Leiden der Heroen die Vorzeichen bedeuten, wird in den Apologoi von Athene, von untergeordneten Gottheiten, von Weissagern oder auch von hilfreichen Menschen geleistet.

Beim Thrinakiaabenteuer des zwölften Gesanges aber ereignet sich ein Vorzeichen (12, 394 ff.). — Das Schiff des Odysseus ist der Skylla und Charybdis entkommen und nähert sich der Insel des Sonnengottes. Als Odysseus das Brüllen der Rinder und Blöken der Schafe hört, erinnert er sich der doppelten Warnung des Teiresias und der Kirke und will an der Insel vorbeisteuern. Aber Eurylochos begehrt auf²⁷. Da ihm alle beipflichten, fügt sich Odysseus, fordert aber den Gefährten die eidliche Versicherung ab, die Herden des Gottes nicht anzutasten. — Ein Sturm, den Zeus bei Nacht heraufschickt, hindert die Abfahrt für einen ganzen Monat. Noch einmal beschwört Odysseus die Gefährten, ja nicht die Herden des Gottes zu verletzen. Doch die Vorräte im Schiff gehen zu Ende; man muß sich kümmerlich von Fischen und Vögeln nähren. — Eines Tages entfernt sich Odysseus von den Gefährten, um von den Himmlischen Hilfe zu erbitten. Doch die Götter streuen Schlaf über seine Lider. Inzwischen stiftet Eurylochos einen bösen Plan an und findet wiederum Zustimmung: man schlachtet die Rinder. — Odysseus erwacht, begibt sich zum Schiff — da strömt ihm Bratenduft entgegen. Er stöhnt auf und ruft gen Himmel: »Wahrlich, um mich zu betören, habt ihr mich eingeschläfert, und die Gefährten haben inzwischen Übles ersonnen.« Lampetia, eine der Hüterinnen der Herden, bringt dem Helios die Kunde von der Untat. Der verlangt im Rat der Götter Bestra-

²⁷ Schon einmal meuterte er auf der Kirkeinsel (10, 429 ff.).

fung der Übeltäter. Zeus sichert sie ihm zu, und gleich darauf senden die Götter den Frevlern schreckliche Zeichen: die abgezogenen Häute beginnen sich zu bewegen, das Fleisch an den Spießen zu brüllen. Sechs Tage tat man sich gütlich, am siebten Tag konnte man aufbrechen. Als aber das Schiff auf offenem Meer war, zertrümmert es der Blitzstrahl des Zeus — die Heimfahrt der Gefährten fand ihr Ende. Nur Odysseus konnte sich retten.

Diese etwas breite Paraphrase war notwendig, um auf Mißverständnisse antworten zu können. — Schon der Aufbau der Szene zeigt, daß dem Dichter das Ereignis wichtig ist. In drei Schritten nähert sich das Unheil. Als Eurylochos dem Befehl des Odysseus widerspricht, ist der Weg zum Unglück beschritten; — doch vielleicht kann der Schwur, den man leistet, das Schlimmste noch verhüten? — Aber das Unheil schreitet weiter: Zeus erweckt den Sturm. Man muß auf der Insel bleiben. Ob wohl die nochmalige Warnung des Odysseus etwas helfen wird? — Als dann schließlich die Götter Odysseus, den lästigen Mahner, in Schlaf sinken lassen, da ist der Weg für den letzten Schritt ins Unglück frei. — In dreifacher Stufung ist auch die Erkenntnis des Verhängnisses beschrieben. Zuerst weiß Odysseus um das Schreckliche. In einer schmerzlichen Klage, die im Affekt fast zur Anklage wird, wendet er sich an die Götter. Dann berichtet Lampetia bzw. Helios den versammelten Göttern. Schließlich wird in furchtbaren Zeichen auch den Frevlern offenbar gemacht, daß sie dem Verhängnis verfallen sind²⁸. — Das Prodigium bedeutet keine Warnung. Diese liegt schon voraus: Teiresias und Kirke haben sie dem Odysseus gegeben, der sie mit aller Eindringlichkeit an die Gefährten weitergab. Wie 20,345 ff, ist auch dieses Zeichen eine Ankündigung kommenden Unheils und besagt, daß die Menschen, denen es gilt, dem Untergang verfallen sind. Der Dichter will, wie öfter in der Ilias, das Ereignis, dem er es beigibt, stark unterstreichen. Es ist in der Tat im Verlauf der Apologoi ein wichtiger Moment erreicht. Durch den Frevel der Gefährten, der ihre Vernichtung herbeiführt, wird Odysseus jener einsame Heimkehrer, ohne Schiff, ohne Gefährten, wie er im Epos so oft genannt ist (2, 174; 4, 559; 5, 16. 141; 9, 534; 11, 114; 12, 141; 13, 340; 17, 145; 19, 273 f). — Außerdem zeigt der Dichter in dieser Szene noch etwas, woran ihm besonders liegt. Wie einst Aigisth und vielleicht auch die Freier, haben die Gefährten des Odysseus ihren Untergang selbst verschuldet²⁹. Sie wurden

²⁸ Schon auf Grund dieses durchdachten Aufbaues ist es nicht statthaft, die Götterszene zu athetieren — trotz ihrer außergewöhnlichen Einführung. Dem Dichter blieb ja keine andere Möglichkeit, als auf diese komplizierte Weise die Götterversammlung in den Ich-Bericht des Odysseus einzubauen. Denn das Epos erzählt die Abfolge der wirklichen Ereignisse, nimmt aber keine Rücksicht auf das Nacheinander, in dem der Erzähler vom Ablauf der Geschehnisse erfahren hat. Das Problem hat erstmals klar gesehen A. Kirchhoff, *Die homerische Odyssee* (1879). In einem langen Exkurs (S. 292-314) handelt er über diese Stelle. Seit Kirchhoff ist nichts wesentlich Neues dazu gesagt worden.

²⁹ Man wird vielleicht den Einwand machen, daß doch die Hauptmasse der Gefährten bei den Laistrygonen umgekommen sei, ohne eine vorausgehende Verschul-

gewarnt; trotzdem begingen sie den Frevel an den Rindern des Gottes. Es ist freilich wahr, daß die Gefährten des Odysseus in eine recht schwierige Situation getrieben wurden, so daß uns ihr Vergehen verständlich erscheint. Aber von einer »Tendenz des Dichters, den Gedanken an eine frevelhafte Gesinnung der Täter so weit als möglich zurückzudrängen«, wie Heubeck³⁰ will, kann ich nichts entdecken. Die Lage ist für Odysseus

dung. Doch nicht das gesamte Geschehen der Odyssee ist nach der Idee der Selbstverschuldung ausgerichtet. Es gelingt noch nicht, das ganze Epos unter diesen neuen Gesichtspunkt zu stellen. Aber bei der Aigisthosgeschichte, beim Tod der Gefährten im 12. Gesang und vielleicht auch bei der Vergeltung an den Freiern sieht der Dichter den Untergang als Folge schlimmer Taten, von denen die Menschen trotz göttlicher Warnung nicht ablassen wollten (vgl. R. Pfeiffer, DLZ 49, 1928, 2362 ff.). Über den Untergang der Gefährten spricht der Dichter schon im Prooemium seine Anschauung aus: Durch ihre eigene Schuld gingen sie zugrunde (1, 7-9). Die doppelte Warnung durch Teiresias (11, 100-118) und Kirke (12, 127-141) erinnert ganz an das, was Zeus über Aigisth gesagt hat: »Er hat es getan, obwohl er sein Verderben vorauswußte — wir haben ihn ja gewarnt« (1, 37 ff.). Die Bemühung des Odysseus, sie zurückzuhalten, ist vom Dichter eindringlich dargestellt. In der kurzen Rekapitulation der Abenteuer 23, 329 ff. wird noch einmal der Frevel der Gefährten erwähnt. Wenn der Vater des Antinoos in 24, 427 ff. dem Odysseus die Schuld gibt am Tod der Gefährten, zeigt er damit nur seine Verblendung. — Der Grund, warum der Dichter gerade beim Thrinakiaabenteuer die Selbstverschuldung kräftiger herausgearbeitet hat als bei den anderen Abenteuern, ist nicht eindeutig auszumachen. Man wird vermuten dürfen, daß ihm dazu bereits die vorliegende Gestaltung der Sage (mit ziemlicher Sicherheit eine Argonautendichtung; s. K. Meuli, *Odyssee und Argonautika* 56 ff.) einen Anlaß geboten hat (J. Irmscher, *Götterzorn bei Homer* 64. 67. 89, sucht, F. Focke, *Die Odyssee* 247 ff., folgend, mit Nachdruck einen Helioszorn auch schon für den alten Odysseusnostos zu vindizieren). Ferner war der Schicksalszusammenhang zwischen Odysseus und seiner Schiffsbesatzung ein viel engerer als zwischen ihm und der Besatzung der übrigen elf Schiffe, so daß sich für einen nachdenklichen Betrachter gerade hier die Frage ergeben mußte: Warum die übrige Schiffsbesatzung und nicht auch Odysseus? — Die Torheit der Gefährten ist auch schon bei der Öffnung des Windschlauches offenbar geworden (10, 27). Aber ob der Dichter den Untergang der elf Schiffe in der Laistrygonenbucht damit in Zusammenhang bringen will, ist mehr als fraglich. Jedenfalls ist hier der Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe nicht herausgearbeitet, und das zeitliche Nacheinander der beiden Abenteuer erlaubt nicht, einen Kausalnexus anzunehmen. — Für verfehlt halte ich es, wie A. Heubeck, *Der Odysseedichter u. d. Ilias* 84 ff., die Blendung des Polyphem und die nachfolgende Rache des Poseidon »unter dem Aspekt von Schuld und Sühne« zu sehen und mit dem Thrinakiaabenteuer auf eine Stufe zu stellen.

³⁰ Der Odysseedichter u. d. Ilias 85. — Heubeck ist hier den Ausführungen F. Fockes, *Die Odyssee* 247 ff., gefolgt. Focke versucht in seitenlangen Ausführungen die Position R. Pfeiffers, DLZ 49, 1928, 2362, zu erschüttern — wie sich zeigt, ohne Erfolg. Er mißversteht Pfeiffer und, was schlimmer ist, den Dichter. Es ist einfach eine Fehlinterpretation, »die Eigenart des Rinderfrevels in der von übermenschlichen Gewalten mit grausamer Planmäßigkeit über die Gefährten verhängten ἀνάγκη« zu sehen (249). Warum kann dann einzig Odysseus dieser ἀνάγκη entkommen? Nur der bereits aus der Kirkegeschichte als Meuterer bekannte Eurylochos stellt in seiner Rede (12, 340 ff.) die Situation so dar. Nach der poetischen Ökonomie hat die schwierige Situation lediglich die Funktion einer »Versuchung«. Zuzugeben ist die Möglichkeit, ja sogar die Wahrscheinlichkeit, daß der Dichter unserer Odyssee die Thrinakiaszene nicht völlig neu erfunden hat (s. Meuli, *Odyssee und Argonau-*

mindest ebenso schwierig wie für die Gefährten. Der Dichter läßt deshalb die Situation ausweglos werden, um den Eintritt des Frevels überhaupt wahrscheinlich und möglich zu machen, nicht aber, um die Gefährten von frevelhafter Gesinnung freizusprechen und Zeus der Grausamkeit zu zeihen. Es handelt sich bei dem Ganzen viel eher um eine »Probe« und um eine »Versuchung«, wie K. Reinhardt³¹ richtig bemerkt. — Daß der Untergang der Gefährten auf Grund des Rinderfrevels erfolgte, wird durch die Götterszene und das Prodigium deutlich. Das schaurige Mirakel weist auf das kommende Verderben³² voraus und stellt somit den Tod als Strafe für die begangenen Frevel hin³³.

Odysseus wird von den Phäaken auf wunderbare Weise in die Heimat gebracht (13. Gesang). Sein erster Gang ist zur Hütte des Eumaios (14. Gesang). Dort läßt ihn der Dichter und führt uns im fünfzehnten Gesang zurück zu Telemach, der seit dem 4. Buch in Sparta weilt. Bei seinem Abschied von Menelaos ereignet sich wieder ein Vorzeichen.

tika 56 ff. 94 ff.). Aber daß er eine eventuell übernommene Szene in seinem Sinn umgestaltet hat, unterliegt keinem Zweifel. Es zeigt sich zu deutlich im Prooemium, was der Dichter mit diesem Abenteuer beabsichtigt. Focke glaubt in einer Fußnote (251, 1) die vier Verse des Prooemiums, die sich mit dem Thrinakiaabenteuer befassen, damit erklären zu können, daß eben das Prooemium »die herkömmliche und notwendige Aufgabe, den Anfang der Geschichte zu bezeichnen« habe; »es mußte den Hörern auseinandergesetzt werden, wo die Gefährten geblieben waren«. Aber hat das Prooemium nicht vielmehr die Aufgabe, den Inhalt der Geschichte kurz anzugeben, das Thema anzuschlagen? Den Anfang der Geschichte macht dann die auf das Prooemium folgende Exposition. — Außerdem liegt ein Mißverständnis vor, wenn Focke glaubt, die These Pfeiffers mit folgendem Satz korrigieren zu müssen: »Er (Aigisth) wird nicht bestraft, weil er wissend frevelte, sondern weil er frevelte« (249; Sperrung von Focke). Selbstverständlich ist der Frevel an den Rindern die nackte *causa formalis* für die Strafe. Aber die ausdrückliche Warnung fügt sowohl dem Vergehen als auch der Strafe eine sehr bedeutsame Modalität bei, eine Modalität, auf die es dem Dichter unserer Odyssee gerade ankommt. Das Vergehen wird so zu einem unentschuldbaren Frevel und die Strafe zu einem selbstverschuldeten Unheil. Das will der Dichter mit dem in Stellung und Form ganz ungewöhnlichen *αὐτῶν γὰρ σφετέρῃσιν* im Prooemium (1, 7) zum Ausdruck bringen. — Zum Problem vgl. auch den Erklärungsversuch B. Marzullios, *Il problema omerico* 114f. Er versucht es wahrscheinlich zu machen, daß ursprünglich die Schlachtung der Rinder als eine Kollektivschuld gesehen wurde, die auch Odysseus mit einbegriff; erst auf Grund »moderner« ethischer Anschauungen sei sie durch ein »rimaneggiamento« der ganzen Episode zu einer persönlichen Schuld nur der Gefährten geworden.

³¹ Von Werken und Formen 112.

³² Warum hier Götterbeschluß und Vollzug der göttlichen Strafe (gegenüber dem üblichen Aufbau der Götterszenen bei Homer) getrennt sind, ist dargelegt von L. Klein, *Die Göttertechnik in den Argonautika des Apoll.* Rhod., Philol. 86, 1931, 42f.

³³ *θεὸς δ' ἀποαίνοντο νόστον* (12, 419); vgl. damit 1, 9: *αὐτὰρ ὁ τοῖσιν ἀφείλετο νόστιμον ἡμῶν*, ebenso 1, 7 mit 12, 300 (*ἀτασθαλίῃσιν*). Diese formalen Anklänge und der gesamte Ideenzusammenhang machen es wiederum wahrscheinlich, daß der Dichter des Prooemiums wesentlich in die Gestaltung des Thrinakiaabenteuers eingegriffen hat. — In 1, 5 darf man auch einen Hinweis auf die Bemühungen des Odysseus, seine Gefährten zu retten, erblicken (vgl. 12, 271 ff. 297 ff. 320 ff.).

In der Nacht, da Athene dem Telemach erscheint, um die Heimreise anzuregen, liegt dieser wach und denkt an den Vater (15, 8)³⁴. Athene macht ihn aufmerksam auf den Hinterhalt der Freier und gibt ihm die Weisung, nach der Ankunft in der Heimat zuerst bei Eumaios einzukehren. — Am folgenden Tag erbittet sich Telemach von seinem Gastgeber Urlaub. Nach der Übergabe der Gastgeschenke und nach dem Abschiedsmahl werden die Rosse angespannt. Frommer Sitte gemäß spendet man vor der Abfahrt den Göttern. Menelaos trinkt den beiden Jünglingen zu und spricht den Abschiedsgruß: »Lebt wohl und grüßt auch den Nestor!« Telemach darauf: »Das wollen wir. Aber ach! Wenn doch auch ich nach meiner Heimkehr Odysseus zu Hause anträfe und ihm erzählen könnte, wie gastfreundlich du mich aufgenommen hast und wie ich noch dazu so herrliche Kleinode mitgebracht!« — Da fliegt ihm ein Vogel zur Rechten, ein Adler. Eine schwere Gans trägt er aus dem Gehöft davon. Schreiend verfolgt man ihn. Der aber nähert sich der Gruppe am Tor und fliegt vor dem Gespann nach rechts (160 ff). Da freuen sie sich und Peisistratos stellt die Frage nach der Bedeutung des Zeichens. Während Menelaos noch überlegt, kommt ihm Helena mit der Antwort zuvor: »Hört mich! Ich will euch die Zukunft künden, so wie die Götter es mir eingeben³⁵ und wie ich glaube, daß es sich erfüllt: Wie der Vogel, der von seinem Horst aus den Bergen kam, die im Hause gemästete Gans raubte, so wird Odysseus nach schlimmen Leiden und vielen Irrwegen nach Hause kommen und Vergeltung üben. Vielleicht ist er schon daheim und bereitet allen Freiern Verderben.« — Telemach darauf: »Das möge Zeus geben! Ich würde dich dann wie eine Gottheit in der Heimat rühmen«, schwingt die Peitsche über die Pferde, und das Gespann trabt von dannen.

Der Wunsch des Telemach, seinen Vater bei der Heimkehr anzutreffen, bringt das Vorzeichen zur Auslösung. Wie die Deutung durch Helena zeigt, wird der Freiermord angekündigt. Somit wird die Prophezeiung des 2. Buches, die Halitherses gegeben hat, wieder aufgenommen. Einen Fortschritt in der Deutlichkeit der Ankündigung kann man nicht feststellen.

³⁴ Da zunächst die Verse zu interpretieren sind, wie sie uns der Dichter unserer heutigen Odyssee hinterlassen hat, ist es nicht notwendig, den Aufbau des 15. Buches in der Interpretation auszusparen, weil ihn die Analyse dem »Bearbeiter« zuweist. Nach P. Von der Mühl setzt die Telemachie, wenigstens in Überarbeitung, wieder mit 15, 99 ein. Wilamowitz, *Heimk. d. Od.* 3, läßt die echte Telemachie wieder mit 15, 68, E. Schwartz, *Die Odyssee* 78, mit 15, 80 beginnen.

³⁵ *ἐμβάλλειν* (vgl. 1, 200f) ist ein typischer Ausdruck, mit dem im Epos ein von den Göttern kommender Impuls gekennzeichnet wird; s. W. Kullmann, *Das Wirken der Götter i. d. Ilias* 73ff; P. Cauer, *Grundfragen* 382f; C. Voigt, *Überlegung und Entscheidung bei Homer*, Berlin 1934, 76, 1; A. Bouché-Leclercq I, 275 spricht dementsprechend bei Helena von intuitiver Mantik. Damit folgert er aber zu viel. Auch die Zeichendeutung ist ja letztlich auf einen göttlichen Impuls zurückzuführen. Außerdem will der Dichter Helena einfach charakterisieren und läßt sie deshalb sogleich (vgl. 4, 137) mit einer Antwort bereit sein.

Wichtig ist dies: Der Hörer hat miterlebt, wie der erste Anlauf des Telemach, die Freier aus dem Hause zu schaffen, an deren Frevelsinn und an der Stumpfheit des Volkes gescheitert ist. Am Schluß der Volksversammlung steht er einsam da, nur die göttliche Hilfe ist ihm nah. Nach diesem ersten Mißerfolg beginnt ein neuer Anlauf. Es hat sich gezeigt, daß Telemach allein in seinem Haus nicht Ordnung zu schaffen vermag. Im Vorzeichen wurde auf einen anderen hingewiesen, auf Odysseus. Der Vater, das ist der Weg, über den Telemach, von der Göttin geführt, die Befreiung von den Freiern anstrebt. Der Vater ist das Ziel des Fragens bei Nestor und Menelaos, die Hoffnung für ihn und seine Freunde in Pylos und Sparta. Als sich Telemach wieder nach Ithaka zurückwendet, da antwortet dem Suchen des Sohnes die göttliche Verheißung und Zusicherung: er wird den Vater daheim antreffen, und beide zusammen werden Rache üben an den Freiern. Diese Linie, die von Telemach hinführt zu Odysseus, zieht sich durch die gesamte Telemachie. Das Vorzeichen ist in diesem Zusammenhang kein Fremdkörper, sondern man muß es geradezu erwarten. Wenn es Von der Mühl³⁶ dem Telemachiedichter abspricht und dem »Bearbeiter« zuweist, dann löst er damit keinen überflüssigen Firnis ab, sondern reißt eine klaffende Lücke. — In der heutigen Odyssee leistet dieses Vorzeichen die Verbindung der Telemachie mit den übrigen Teilen des Gedichtes. Indem es die Telemachhandlung mit der Odysseusgeschichte verbindet, bereitet es den letzten Teil des Epos vor, den Freiermord.

Eben als Telemach die letzte und, wie der Hörer weiß, gefährlichste Etappe seines Rückweges nach Ithaka beginnen will, kommt ein Fremdling zu ihm, der wegen eines Mordes flüchtig ist (15, 222 ff.). Schon bei seinem ersten Auftreten, da er unvermutet während der Opferhandlung schutzflehend auftaucht, ist Theoklymenos in eine geheimnisvolle Atmosphäre getaucht. Er gehört einer berühmten Seherfamilie an. Apollo ist der große Schutzgott seiner Sippe. Die breite Ausführlichkeit, mit der der Dichter ihn vorstellt, läßt seine bedeutsame Funktion in der folgenden Erzählung vermuten. — Telemach nimmt ihn aufs Schiff. Nach der Landung in Ithaka will Telemach zunächst zu den Hirten, während das Schiff mit der Mannschaft nach der Stadt weitersegeln soll. Theoklymenos fragt von sich aus, was mit ihm geschehen werde. Telemach antwortet: »Ich würde dich gerne in unser Haus aufnehmen. Aber unter den gegebenen Verhältnissen ist es besser, sich an Eurymachos zu wenden! Den betrachten ja nun die Ithakesier wie einen Gott (das ist natürlich sarkastisch gesagt!). Als der weitaus Tüchtigste hegt er die Absicht, meine Mutter zu heiraten und das Königtum des Odysseus zu erben. Doch Zeus weiß, ob er ihnen vor der Hochzeit nicht den Tag des Verderbens bereiten wird.« — Während er so spricht, fliegt ihm ein Vogel zur Rech-

³⁶ RE Suppl. VII, 738. — So auch schon E. Bethe, Homer II, 20, und in seiner Nachfolge R. Merkelbach, Unters. z. Od. 44, ohne weitere Begründung.

ten, ein Falke, Apollos schneller Bote. In den Krallen hält er eine Taube und zerzaust sie³⁷ und läßt die Federn zur Erde flattern, gerade zwischen Schiff und Telemach (525 ff.). Da ruft Theoklymenos den Telemach abseits³⁸ von den Gefährten, faßt ihn bei der Hand und sagt: »Nicht ohne die Gottheit fürwahr flog der Vogel zur Rechten; denn ich sah und erkannte ihn als günstiges Zeichen: kein Geschlecht auf Ithaka ist königlicher denn das eure; in euren Händen wird die Herrschaft immer sein.« — Telemach darauf: »Möge sich dies Wort bewahrheiten; dann wirst du bald meine Gunst zu spüren bekommen.« — Darauf wendet er sich an Peiraios und empfiehlt ihm die gastliche Aufnahme des Fremdlings³⁹. Das Schiff mit Theoklymenos fährt ab; Telemach aber geht zum Schweinehirten.

Das Vorzeichen soll die Überlegenheit des Herrschergeschlechtes, dessen Sproß Telemach ist, für alle Zukunft garantieren. Daß die Herrschaft im Hause des Odysseus bleibe, ist der Wille der Götter; in feierlicher Form tut es Zeus in 24, 482 ff kund. Das ist auch der Inhalt der Verträge und Eide, die von Athene im Auftrag des Zeus am Ende des Gedichtes abgeschlossen werden (24, 546 ff.). — Ein Kurzvergleich an gewichtiger Stelle wird uns an den vorbedeutenden Falken erinnern: Im Freierkampf stürzen sich Odysseus und die Seinen auf die Feinde wie ein Raubvogel aus dem Gebirge auf eine Schar kleiner Vögel (22, 302 ff; ähnlich 24, 538). — Man sollte nicht einwenden, daß die Deutung des Vorzeichens den »Sinn der Odyssee nicht scharf genug erfaßt«⁴⁰. Die dauernde Königsherrschaft des Hauses des Odysseus ist nur die Kehrseite oder Folge des Freiermordes. Es geht ja den Freiern von Anfang an nicht nur um Penelope und um Schmausereien, sondern um die Herrschaft auf Ithaka (vgl. 1, 384 ff. 400 ff; 2, 335 f. 367 f; 11, 175 f; 15, 522; 22, 52). —

Die Erwähnung des Apollo führt uns zu einem kleinen Exkurs. — Apollo wird zwar die ganze Odyssee hindurch erwähnt. Er ist der Gott des Bogens (3, 279; 7, 64; 8, 227; 11, 318; 15, 411; 17, 251. 494, vgl. auch Ilias I, 43 ff; XXIV, 605. 758); er ist der Gott der Leier (8, 488) und auch der Gott der Weissagung (8, 79)⁴¹. Doch fällt seine häufige Erwähnung

³⁷ *τίλλειν* wird gebraucht vom Ausraufen der Haare bei der Totenklage. Vgl. XXII, 78. 406; XXIV, 711; 10, 567.

³⁸ Ich vermag mir den Sinn dieser Auslegung *privatissimo modo* nicht recht zu erklären; sonst erfolgt jede Deutung *coram publico*. Man könnte daran denken, daß hier eine Beziehung zum Freiermord gesehen wurde, dessen Planung geheim bleiben sollte, bis Odysseus den ersten Schuß tat. So meint jedenfalls der Scholiast (zu 15, 529): *ἵνα μή τις τὴν μαντείαν εἰς τοὺς μνηστῆρας ἐξαγορεύσῃ*.

³⁹ Telemach ändert also nach der Weissagung des Theoklymenos seinen Entschluß. Er verweist den Seher nicht einfach an Eurymachos, der während der Abwesenheit des Antinoos als der einflußreichste Freier galt, sondern kümmert sich selbst um ihn. Vgl. 17, 52 ff.

⁴⁰ P. Von der Mühl, RE Suppl. VII, 740.

⁴¹ Auch in der Ilias wird Apollo bereits mit der Mantik in Verbindung gebracht: I, 72. 87. Die Meinung M. P. Nilssons, Gesch. d. gr. Rel. I², 547, Apollo sei

vom 15. bis 22. Gesang auf⁴². Daß er als Gott der Weissagung besonders eng mit der Familie des Theoklymenos verbunden ist, hörten wir bereits (15, 245. 252); der zukunfts kündende Falke (15, 526) ist ihm heilig. Besonders häufig aber wird Apollo erwähnt als Gott des Bogens, der mit seinen Pfeilen die Menschen tötet. Melanthios wünscht in verblendeter Verknennung des eigenen kommenden Unheils dem Telemach (17, 251 ff) den Tod durch die Pfeile des Gottes. Penelope spricht eine ähnliche Verwünschung über Antinoos aus, der den Bettler geworfen hat, (17, 494) — ein Wort, das sich bald erfüllen sollte, als Apollo dem Odysseus Ruhm verleiht und er mit seinem Pfeil Antinoos als ersten tötet (22, 7 ff). Oft kommt die Wendung, die aus der Ilias (z. B. VII, 81; XVI, 725) übernommen ist: Wenn Apollo Ruhm verleiht. . . Die Freier hoffen es von sich (21, 364); Penelope spricht es in Beziehung auf Odysseus aus (21, 338); und dem Odysseus verleiht denn auch der Gott Ruhm (vgl. 22, 7 ff). An seinem Festtag (vgl. 20, 278; 21, 267) spannt er den Bogen, macht den Meisterschuß durch die Äxte und trifft auch das andere Ziel, das noch kein Mann getroffen hat (22, 6 ff). So geht über Apollo, den Gott der Weissagung und des Bogens, eine Verbindung von der Person des Theoklymenos zum Freiermord. Das schließt allerdings nicht aus, daß 15, 245. 252. 526 (Apollo als Gott der Weissagung) ursprünglich einem anderen Zusammenhang angehörten als die Verse, die ihn als Gott des Bogens, an dessen Fest der Meisterschuß fällt, erwähnen (bes. 17, 494; 20, 278; 21, 267. 338. 364; 22, 7).

Seit dem Vorzeichen, das Theoklymenos am Ende des 15. Buches dem Telemach deutete, hat der Sohn den Vater erkannt und mit ihm im 16. Gesang den Plan zum Freiermord besprochen. Zu Beginn des siebzehnten Gesanges kommt Telemach vom Gehöft des Eumaios nach Ithaka. Bevor er der Mutter den Reisebericht gibt, geht er auf den Markt und holt bei Peiraios den Theoklymenos. Dieser wird im Haus des Odysseus gastlich aufgenommen und bewirtet. Dann berichtet Telemach in Gegenwart des Sehers seiner Mutter von der Reise. Er wiederholt kurz, was er bei Nestor und Menelaos erfahren hat. Das Vorzeichen bei der Abfahrt in Sparta wird nicht erwähnt; auch von der Nachstellung der Freier fällt kein Wort, wie überhaupt die ganze Rückfahrt in zwei Versen abgetan wird (148f). Penelope ging dieser Bericht innerlich nahe. Theoklymenos aber sprach: »Menelaos hat das nicht genau gewußt. Ich aber will dir die Zukunft künden und dir nichts verbergen: Bei Zeus und bei Herd und Tisch des Odysseus! Odysseus hält sich schon in der Heimat auf und erkundigt sich nach den Freveltaten. Den Freiern insgesamt sinnt er Verderben. — So habe ich es erkannt aus dem Vogel-

ursprünglich nur der Gott der intuitiven Mantik gewesen, Homer habe aber diese Art von Mantik abgelehnt und ihn mit der induktiven Mantik in Verbindung gebracht, läßt sich aus dem homerischen Epos nicht erhärten.

⁴² Von 15, 245 bis 22, 7 wird Apollo mindestens 16 mal erwähnt.

zeichen am Schiff und es dem Telemach verkündet« (152 ff). Penelope antwortet darauf mit der uns schon bekannten Wendung: »Ja, möge sich dies Wort bewahrheiten; dann würdest du Gunst von mir erfahren.« Darauf wird das Dreiergespräch durch eine andere Szene abgelöst.

Dazu sind einige kritische Bemerkungen zu machen. Durch 17, 160 f erscheinen die Worte des Theoklymenos als Deutung des Vorzeichens von 15, 525 ff. Doch beide Verse sind verdächtig; sie fehlten nach Ausweis der Scholien in einem Teil der alten Handschriften⁴³, wie es scheint mit Recht. Denn sie enthalten nicht nur eine sprachliche Merkwürdigkeit,⁴⁴ sondern bringen auch eine Beteuerung mit einem Vorzeichen in Verbindung, die nicht zu der dort gegebenen Deutung paßt (vgl. 15, 531 ff). Außerdem macht die Schwurformel (17, 155 ff) eine Berufung auf ein Götterzeichen überflüssig. Demnach handelt es sich in 17, 154-159 nicht um eine (erneute) Deutung des Vogelfluges von 15, 525 ff, sondern um eine eigenständige, neue Weissagung des Theoklymenos. Die sprachliche Gestaltung der Rede des Sehers stellt eine Kontamination von Weissagungstypik (17, 152-154; vgl. z. B. 2, 170; 15, 172) und Schwurformel dar (155-159; vgl. z. B. 14, 158 f; 19, 303 f; 20, 230 f). — Auffällig ist auch, daß Telemach nichts von dem Vogelzeichen 15, 160 ff berichtet, obwohl es für Penelope von größtem Interesse gewesen wäre. Die Rückreise wird überraschend kurz abgetan, ohne den Hinterhalt der Freier und ohne die Begegnung mit Theoklymenos zu erwähnen. Dieser wird der Mutter überhaupt nicht vorgestellt. — Man hat zum Teil vernichtend über diese Verse geurteilt. Als »direkt liederlich gemacht« bezeichnet Von der Mühl⁴⁵ das Selbstzitat des Theoklymenos. Auch Wilamowitz⁴⁶ weist die Verse (schon von 17, 62 an) dem »Bearbeiter« zu⁴⁷. — Es wird in der Tat auch immer schwierig sein, in die Vielfalt der sich teilweise widersprechenden Motive des 17. Buches und der späteren Bücher Klarheit zu bringen. Was Theoklymenos betrifft, so ist nicht zu leugnen, daß seine Einführung in das Haus des Odysseus dem Dichter

⁴³ Schol. zu 17, 160: *ἐν τοῖς χαριστέροις οὗτοι μόνοι οἱ β' ἀθετοῦνται . . . ἐν δὲ τοῖς κοινότεροις ἀπὸ τοῦ »ὡς φάτο« (150) ἕως τοῦ »ἐξ ἑμεῦ« (165). Dazu Schol. zu 17, 150: ἀθετοῦνται ἰς στίχοι. Also sind wenigstens die Verse 160 f zu athetieren; damit erhält man eine typische und reine Weissagung. Siehe auch E. Schwartz, Die Odyssee 327. Wilamowitz, Heimk. d. Od. 150, 1, nimmt dagegen Stellung.*

⁴⁴ Die Katachrese von *ἐγγράφειν* weist auf eine erklärende Rhapsodeninterpolation. Daß schon im Altertum manche an *ἐγγράφειν* Anstoß nahmen, ist aus dem Schol. z. St. herauszuhören: *καὶ ἐγγράφειν οὐκ ἀκρίτως ἐστίν*. Vgl. J. Wackernagel, Sprachliche Untersuchungen zu Homer 156 f.

⁴⁵ RE Suppl. VII, 742.

⁴⁶ Heimk. d. Od. 150 f.

⁴⁷ F. Focke, Die Odyssee 294 ff, nimmt 28-166 als ein altes Stück Telemachie und versucht die Verse zu erklären, ohne auf einen »Bearbeiter« zurückzugreifen. Die Weissagung des Theoklymenos 17, 152 ff bezieht sich nach ihm auf das Vorzeichen bei der Abfahrt in Sparta. Der Dichter habe durch einen »Gedächtnisirrtum« (S. 297) die beiden Vorzeichen 15, 154 ff und 15, 525 ff verwechselt. — Diese »Erklärung« vermag ich nicht zu akzeptieren.

nur mit einigen schlecht motivierten Aktionen gelingt. Nachdem Telemach den Reisebericht aufschreibt und zuerst den Seher holt, erwartet man, daß dieser sogleich eine wichtige Aufgabe zu erfüllen habe. Statt dessen macht er eine Weissagung, die nur eine Ergänzung des von Menelaos Berichteten und eine pure Wiederholung der Vorzeichendeutung von 15,172 darstellt. Freilich darf man dabei nicht übersehen, daß in unserer Odyssee die Weissagung des Theoklymenos für Penelope berechnet ist. Für sie bringt Theoklymenos Neues. Denn Telemach verschweigt ihr ja, was die Deutung der Vogelzeichen durch Helena bzw. durch Theoklymenos über Odysseus kundgetan hat. So erfüllt die Versicherung des Theoklymenos vor Penelope in unserer Odyssee eine sinnvolle Funktion und verträgt keine Athetese. Es wird richtig sein, was die Analyse längst vermutet hat⁴⁸, daß die Szene einem Verbindungsstück zwischen Telemachie und einem zugrundeliegenden Heimkehrergedicht angehört. Der Dichter will unter anderem die Gestalt des Theoklymenos in einer Dichtung ansiedeln, in der sie ursprünglich nicht heimisch war.

Mit 17, 182 erfolgt ein harter Szenenwechsel. Wir werden unvermittelt vom Palast in der Stadt in die Hütte des Eumaios zurückversetzt. Für Odysseus beginnt die letzte Etappe der Heimkehr. Er bricht mit Eumaios von der Hütte auf in Richtung Stadt. In seinem Hause angekommen, setzt sich Odysseus als Bettler an die Türschwelle und spricht, da ihm Telemach einen Anteil an Speise zukommen läßt, einen bedeutungsvollen Segenswunsch (355 = 2, 34). Dann geht er, auf Antrieb der Athene, bettelnd im Saal umher. Antinoos tut den ersten Schemelwurf. Der geheimnisvolle Bettler darauf: »Wenn es für Bettler Götter und Erinyen gibt, dann möge den Antinoos vor der Hochzeit noch der Tod ereilen.« Mit 492 tritt Penelope auf den Plan⁴⁹. Sie hat von dem Vorfall gehört und äußert eine Verwünschung gegen Antinoos: »Wenn ihn doch Apollo genau so mit seinem tödlichen Pfeil treffen würde!« — Darauf Eurynome, die Schaffnerin: »Ja, wenn bloß unsere Wünsche in Erfüllung gingen! Dann würde keiner mehr von diesen den morgigen Tag erleben.« — Schließlich ruft Penelope den Eumaios zu sich und befiehlt ihm, den Fremden zu ihr zu bitten. Sie will ihn nach Odysseus fragen⁵⁰. Eumaios darauf: »Ach, wenn die Freier Ruhe gäben! Dann würdest du gleich merken, wie der Fremde erzählen kann. Er gibt vor, ein alter Gastfreund des Odysseus zu sein, und er will wissen, daß Odysseus in der Nähe ist.« Penelope darauf: »Komm, ruf ihn gleich her! Die Freier sollen es ruhig weiter treiben; sie haben ja Grund zum Lachen! Wenn aber Odysseus käme und heimkehrte in seine Heimat, rasch würde er zusammen mit

⁴⁸ Vgl. Wilamowitz, *Homerische Untersuchungen* 228.

⁴⁹ Seit Kirchhoff weist die Analyse die Verse 492 ff bis zum Schluß des Buches dem »Bearbeiter« zu. Siehe E. Schwartz, *Die Odyssee* 102f; Wilamowitz, *Heimk. d. Od.* 158f; P. Von der Mühl, *RE Suppl.* VII, 744.

⁵⁰ Daß Penelope jeden Fremden nach Odysseus fragt, wissen wir schon aus 1, 412 ff; 14, 126 ff; vgl. auch 11, 180 ff = 16, 38 ff = 19, 594 ff; 17, 102 ff.

seinem Sohn Vergeltung schaffen für die Gewalttaten.« Telemach aber niest mächtig darauf, rings im Haus ertönt es gewaltig⁵¹. Penelope lacht und spricht zu Eumaios: »Komm, rufe mir gleich den Fremden her! Hast du nicht gemerkt, wie mein Sohn alle meine Worte benieste? Wahrlich, es dürfte der sichere Tod über alle Freier kommen, und keiner dem Schicksal entrinnen« (541 ff). Der Sauhirt richtet seinen Auftrag aus. Der Bettler aber bittet um Aufschub der Unterredung. Als Eumaios der Herrin dies melden will, ruft sie ihn voll Ungeduld an der Schwelle des Gemaches an: »Du bringst ihn nicht, Eumaios?« — Als Eumaios die Bitte des Bettlers kundtut, ist Penelope einverstanden. Jener geht darauf in den Möbelsaal zurück, verabschiedet sich von Telemach, nicht ohne ihn vor Nachstellungen gewarnt zu haben, und begibt sich zu seinen Herden. — Im Saal aber ertönt weiterhin Musik und Gesang.

Ohne die Argumente der Analyse entkräften zu wollen, kann man doch nicht umhin, in der Szene, wie wir sie heute lesen, eine klare Geschlossenheit festzustellen. Odysseus kehrt heim. Da ist nun alles so, wie wir es nach den Berichten der vorausgehenden Bücher erwarten: Die Verwahrlosung des Hauses (der Hund Argos!), das Treiben der Freier, die Erwartung der Penelope, die Treue der guten alten Diensthofen. Im Aufbau der Szene ist eine bewußte und überlegte Gestaltung zu erkennen: die Heimkehr ist eine allmähliche. Zuerst, auf halbem Weg, begegnet Odysseus dem Melantheus; dann am Eingang dem Tier; im eigenen Haus macht er als unbekannter Bettler die Runde; mit Penelope tritt er nur mittelbar durch Eumaios in Beziehung — die Begegnung mit ihr im 19. Buch wird vorbereitet und retardiert. — Das Vorzeichen, auf das es uns ankommt, fügt sich in diesen Zusammenhang mühelos ein. Schon daß ein so wichtiger Punkt des Heimkehrergedichtes, wie die Ankunft des Helden in seinem Haus, durch ein *σῆμα* hervorgehoben wird, ist durchaus angemessen. Dieses ist nun gerade an jenem Punkt eingebaut, wo man die Begegnung zwischen dem Heimgekehrten und seiner Gemahlin unmittelbar bevorstehend glaubt. Die ungeduldige Erwartung, die Penelope von dem Augenblick an zeigt, da ihr Eumaios sagt, der Fremde wisse etwas von ihrem Gemahl, steigert sich nach dem Vorzeichen noch. Darum ist dann die Enttäuschung in 576 um so größer. Aber die Spannung geht deshalb nicht verloren, sondern wird hingeleitet auf die Begegnung der beiden am Abend. — Die Bezugsverse des Vorzeichens sind eindeutig 539f, also der Wunsch Penelopes, Odysseus möge heimkehren und mit Telemach Rache üben. Schon Odysseus hat 475f eine ähnliche Drohung gegen Antinoos ausgesprochen, ebenso Penelope in 494, worauf dann Eurynome entsprechend antwortete. Solche Drohungen ziehen sich durch das ganze Epos: »Wenn Odysseus heimkehrt, dann...« oder: »wenn die Götter noch für Gerechtigkeit sorgen, dann...« So

⁵¹ Man muß sich die Szene so vorstellen, daß Telemach im Möbelsaal sich befindet, Penelope dagegen im Thalamos.

spricht z. B. Telemach zu Athene-Mentes (1, 163 f), Athene (1, 255 f. 265 f), ebenso Nestor (3, 216) und Odysseus (16, 99 ff) zu Telemach (vgl. auch 16, 254 f; 18, 254 (= 19, 127); 18, 376. 384 ff)⁵². — Die Bekräftigung des Wunsches der Penelope durch ein *σημα* kündigt an, daß bald das τέλος des Gedichtes erreicht sein wird: Odysseus ist heimgekehrt, die Rache nur noch eine Frage der Zeit. Auch Telemach wird in 540 erwähnt. Das paßt ganz zum Freiermord, wie wir ihn in unserer Odyssee lesen; Telemach wird an der Seite seines Vaters am Rachewerk teilnehmen. — Das Niesen als Vorzeichen ist auf das Milieu der Odyssee abgestimmt. Es wäre in der Ilias unmöglich, obwohl fast jedes Wort der Verse 541 f aus ihr entlehnt ist⁵³. Besonders auffallend ist die Parallele in II, 333 f. Wo in der Ilias die parallelen Ausdrücke auftauchen, sind sie vom rufenden oder dröhnend marschierenden Heer (II, 466; XVI, 277), vom Geklirr der Waffen (XV, 648; XIII, 498; XXI, 255. 593) oder vom Dröhnen des Donners (VII, 479) gebraucht. Für das Niesen in 17, 541 f werden also sehr gewichtige epische Wörter verwendet. Damit entsteht, wenigstens für den modernen Leser, eine leise Komik⁵⁴. Doch diese Komik (wenn überhaupt der antike Leser eine solche heraushörte) bleibt streng auf die Schilderung des Vorzeichens beschränkt. Mit der vorbedeutenden Kraft des Niesens ist es dem Dichter durchaus ernst. — Die Bedeutung des Zeichens spricht Penelope in 546 f selbst aus: Die Freier werden insgesamt umkommen; das setzt natürlich voraus, daß Odysseus heimkehrt. So versteht man auch, daß Penelope nach dem Eintritt des Vorzeichens um so dringlicher die Unterredung mit dem Bettler anstrebt, der etwas von Odysseus wissen will.

Der achtzehnte Gesang setzt mit dem Bettlerzweikampf zwischen Iros und Odysseus neu ein. — Ein Bettler kam daher, berühmt durch

⁵² Ähnlich klingt die Drohung des Freiers Leokritos gegen Telemach und Odysseus (2, 246 ff); sie wird sich, in echt epischer Ironie, genau ins Gegenteil verkehren.

⁵³ In der Odyssee vgl. 10, 399.

⁵⁴ So konnte der Vers 542 ohne weiteres in einen recht lustigen Zusammenhang des h. Merc. (420) hinübergeworfen werden. Aber auch bei diesem *παρμός* darf man auf Grund der übrigen Vorzeichen und auf Grund der späteren Auffassung der Griechen unterstellen, daß es sich um ein Götterzeichen handelt. Für die spätere Zeit ist die bekannte Stelle aus Xenophon An. 3, 2, 9 zu vergleichen: *τοῦτο δὲ λέγοντος αὐτοῦ πᾶσιν τῶν τις ἀκούσαντες δ' οἱ στρατιῶται πάντες μὲν ὁρμῇ προσεκύνησαν τὸν θεόν*. Xenophon selbst bezeichnet diesen *παρμός* als *οἰωνός τοῦ θεοῦ τοῦ σωτήρος*. Vgl. auch Theokr. VII, 96 und XVIII, 16 f, wo der *παρμός* als Vorzeichen zwar im gelösteren Zusammenhang der Thalsia bzw. eines Epithalamions steht; aber von irgendeiner Komik kann auch da nicht die Rede sein. — In diesem Zusammenhang sei erwähnt, daß wir in der Odyssee (18, 353 ff) eine deutliche Parodie eines Vorzeichens der Ilias haben. Sie stammt aus dem Mund eines Freiers: Eurymachos sagt witzelnd über Odysseus, der sich bei dem im Saal angezündeten Feuer aufhält: »Hört, ich will euch etwas sagen! Die Götter haben diesen Mann da in das Haus des Odysseus geleitet — wahrlich ein Lichtglanz geht aus von seinem Haupte — doch er hat ja eine Glatze!« — Man vergleiche damit, was in der Ilias V, 7 und XVIII, 214 vom Lichtglanz über dem Haupt des Diomedes bzw. des Achill gesagt ist.

seinen unersättlichen Magen. Mut und Kraft hatte er nicht, aber gar groß war er von Gestalt. Arnaïos hieß er, so nannte ihn die hehre Mutter, Iros aber die Leute. Er richtet eine Drohrede gegen Odysseus. Dieser versucht es vergeblich mit versöhnlichen Worten. Die Freier werden auf die beiden aufmerksam, und es wird ein Bettlerzweikampf inszeniert. Odysseus aber spricht listig: »Ein Unding ist's, daß ein Alter mit einem Jungen kämpft; doch der knurrende Magen treibt mich dazu. Aber schwört mir, daß keiner für Iros Partei ergreift!« — Sie tun es. Odysseus beginnt sich zu rüsten und Athene verleiht ihm Kraft. Iros bekommt es mit der Angst zu tun. Doch Antinoos fährt den Schlotternden hart an, der Kampf beginnt. Unter dem mächtigen Schlag des Odysseus sackt der Bettler zu Boden (vgl. XVI, 469; 10, 163; 19, 454, wo der gleiche Halbvers von getroffenen Tieren gebraucht ist). Die Freier sterben schier vor Lachen. Odysseus packt den Besiegten beim Fuß und zerzt ihn hinaus. Die Freier aber beglückwünschen den Sieger: »Fremdling, Zeus und die andern unsterblichen Götter mögen geben, was du am meisten ersehnt. Du hast ja diesem Nimmersatt das Herumbetteln bei den Leuten abgewöhnt.« Da freut sich Odysseus über das vorbedeutende Wort (102 ff). — Als ihm dann Amphinomos in echtem Wohlwollen Glück für die Zukunft wünscht, da regt sich in ihm so etwas wie Mitleid. Er warnt den Freier, indem er von sich behauptet, es auch einst so getrieben zu haben. Freveltaten hat er verübt; aber es ist besser, still und zufrieden das zu genießen, was die Götter geben⁵⁵. Beinahe sagt Odysseus zu viel. Doch es half nichts; Athene verstrickte den Freier; auch er kam um.

Die Gestaltung dieser Szene weist eine deutliche Beziehung zum hohen epischen Stil der Ilias auf. Nicht nur die *πόντια μήτηρ* und andere Ausdrücke weisen in diese Richtung, sondern auch der Aufbau. Wir hören von einer regelrechten *μονομαχία* zwischen — Bettlern. Die Helden werden vorgestellt. Es fehlen nicht die Drohreden, die in der Ilias so oft vor den Speeren hinüber und herüber fliegen. Man versäumt auch nicht heilige Eide zu schwören. Eine Rüstungsszene ist da. Sogar die göttliche Hilfe der Athene wird bemüht. Die Kampfschilderung selbst ist wie irgendeine in der Ilias und endet mit dem Wegschleifen des Gefallenen. — Daß damit eine parodistische Wirkung erzielt wird, ist klar — aber sie ist nicht Selbstzweck. Mit 112 beginnt die Komik in einen hintergründigen Ernst umzuschlagen. Die Freier wissen nicht, was sie aussprechen, wenn sie dem Odysseus die Erfüllung seiner Absichten wünschen. Odysseus aber weiß die Worte zu beziehen. Ihm ist der Ausspruch der Freier eine vorbedeutende *φήμη* und er freut sich darüber. —

Mit diesem letzten Teil der Szene (von 112 an) haben wir zweifellos eine deutliche Bezugnahme auf den Freiermord. Aber das gilt auch schon vom ersten Teil, vom Kampf der Bettler. Es spielt sich darin im Bettler-

⁵⁵ Die Gnomik, welche im 18. und 19. Buch so häufig anzutreffen ist, hat Wilamowitz, Heimk. d. Od. 30, herausgestellt.

dasein etwas ab, was sich im 22. Gesang mit blutigem Ernst auf der Ebene der adeligen Herren wiederholen wird. Die Freier sind Zuschauer bei einem Spiel, das ihr eigenes Schicksal darstellt. Die Ironie wird auf die Spitze getrieben, als sie selbst durch ihren Segenswunsch die Verbindung zwischen Bettlerkampf und Freiermord herstellen, ohne zu ahnen, was sie aussprechen⁵⁶. Man muß den Dichter bewundern, der es verstanden hat, solche Bezüge zu schaffen und das Ereignis des Freiermordes so vorzubereiten. — Die Analyse mag zwar recht haben, wenn sie in der Irosszene ein Stück sieht, das der »Bearbeiter« aus einem anderen Gedicht hier eingefügt hat; aber daß es sich um eine Szene handelt, die »nur als isoliertes Bruchstück betrachtet werden könne«⁵⁷, stimmt schwerlich.

Was im 17. Buch retardiert wurde, geschieht im neunzehnten Gesang: der Bettler erzählt Penelope die Schicksale seines Lebens. Die anschließende Fußwaschung führt nicht, wie man erwartet, zum Anagnorismos der Gatten⁵⁸. Ein neues Gespräch beginnt: Penelope erzählt dem Unbekannten einen merkwürdigen Traum⁵⁹. Sie hat zwanzig Gänse im Stall, die ihr viel Freude machen. Doch da träumte ihr folgendes: Ein gewaltiger Adler kam aus dem Gebirge, brach allen die Hälse und tötete sie. Da lagen sie nun allesamt hingestreckt, und der Adler erhob sich wieder in die Lüfte (538 ff). Sie aber weinte und jammerte; auch andere Frauen kamen herbei, da sie so weinte wegen der getöteten Gänse⁶⁰. Doch der Adler kam zurück, setzte sich oben aufs Gebälk und

⁵⁶ In 18, 235 stellt auch Telemach die Verbindung zwischen Bettlerkampf und Freiermord her. — Eine genauere Untersuchung würde wahrscheinlich ergeben, daß diese Hintergründigkeit mancher Worte, die häufig zur Ironie wird und Kommendes durchscheinen läßt, eine Darstellungsform ist, die in der Odyssee häufig angewendet wird.

⁵⁷ E. Schwartz, Die Odyssee 215. — P. Von der Mühl, RE Suppl. VII, 745, vermutet, daß der »Bearbeiter« den Schluß der Irosszene, vielleicht von 110 an, ausgeweitet hat. Dann hätte also der »Bearbeiter« erst die Beziehung zwischen Bettlerkampf und Freiermord hergestellt — ein schönes Lob, das ihm damit ungewollt gespendet wird. Wilamowitz, Heimk. d. Od. 34, dagegen stellt den abgewogenen Bau der einzelnen Szenen des 18. Buches heraus.

⁵⁸ Die Analyse notiert zu 19, 388 ein Abbiegen von der Richtung, in die der erste Teil des Zwiegesprächs zwischen Penelope und dem unbekannten Odysseus weist; s. E. Schwartz, Die Odyssee 109; Wilamowitz, Heimk. d. Od. 45; P. Von der Mühl, RE Suppl. VII, 750. Die vorgebrachten Argumente haben Gewicht. — Was der Dichter unserer Odyssee mit dem Zwiegespräch der Gatten erreichen will, deutet er vielleicht in 19, 45 an: Odysseus will die Frauen erregen und in Unruhe bringen, auf daß ihn dann Penelope um Rat frage.

⁵⁹ Hier ist eine der wenigen Stellen des Epos, wo *ὄνειρος* Traumerlebnis, nicht Traumgestalt, bedeutet; vgl. J. Hundt, Der Traumglaube bei Homer 85.

⁶⁰ Bis hierher liegt doch sicherlich ein symbolischer Traum vor. Demnach ist zu korrigieren, was Th. Hopfner, RE »Mantike« Sp. 1269, schreibt: »In den homerischen Gedichten haben wir ... keinen Beleg für die sog. symbolischen Träume...« Richtig dagegen H. Kenner, RE »Oneiros« Sp. 450: »Penelopes Traum ist der erste allegorische oder symbolische Traum der griech. Literatur.« Siehe auch E. R.

suchte sie mit menschlicher Stimme zu trösten: »Verzage nicht! Das war kein Traum, sondern verheißungsvolle Wirklichkeit. Die Gänse, das sind die Freier. Ich aber, der ich dir eben als wahrsagender Adler erschien, ich bin nun gekommen, dein Gemahl. Über die Freier allesamt will ich Verderben bringen.« So sprach er, sie aber wachte auf. — Als sie sich dann nach den Gänsen umschaute, da fand sie alles so wie immer. — Darauf der Bettler: »Frau, unmöglich kann einer den Traum anders deuten. Odysseus selbst hat ja gesagt, wie es kommen wird. Den Freiern allesamt steht der Untergang bevor.« Darauf Penelope: »Fremder, leer und nichtig sind die Träume...«, es folgt die Geschichte von den zwei Traumporten. —

Daß beim Traum der Penelope der Inhalt des Traumerlebnisses aus 15, 160 ff genommen und die dortige Raubvogelszene hier ausgeweitet wurde, ist oft genug angemerkt und getadelt worden⁶¹. Versuchen wir zunächst einmal den Dichter zu verstehen. Der Inhalt des Traumes ist in knappster Form erzählt. Wie wir alle wissen, ist es gut beobachtet, daß ein Tier sich im Traum wie ein Mensch gebärdet und vernünftig redet. Auch die Psychologie des Erwachens, mit ihrem Schwanken zwischen Wirklichkeit und Traum, ist gut getroffen. Obwohl der Bettler den Traum nicht anders deutet, als es der sprechende Adler im Traum getan hat, kommt Penelope von ihrer Hoffnungslosigkeit nicht los. — Nach der Besprechung des Vorzeichens von 15, 160 ff ist es nicht notwendig, den Inhalt des Traumes zu erklären, zumal er sich selbst deutet. Anzumerken ist nur, daß dem Bild der zuhauf liegenden getöteten Gänse die spätere Schilderung der getöteten Freier entspricht, die »hingestreckt sind« (22, 389; vgl. 19, 539) und alle »zuhauf« (23, 50; vgl. 19, 540) liegen. — Der Traum weist eine ähnliche Symbolik auf wie zahlreiche Vorzeichen. Er gehört in die Reihe der Raubvogelszenen, die in der Odyssee häufig sind. Was jeweils gemeint ist, ist immer (mit gewissen Nuancen) das gleiche: Odyssee wird zusammen mit Telemach über die Freier kommen, wie ein Raubvogel über seine Beute⁶². In dieser Weise wird auch hier das Kommende angekündigt, allerdings in der lebendigen Form des Traumerlebnisses, mit all seinen Widersprüchen und halben

Dodds, *The Greeks and the Irrational* 106; hier der Hinweis auf Ilias V, 148 ff, wo vielleicht auch ein symbolischer, zukunfts kündender Traum gemeint ist. So auch A. Bouché-Leclercq I, 293.

⁶¹ Vgl. P. Von der Mühl, RE Suppl. VII, 750.

⁶² Vgl. 15, 525; 22, 302 ff. Wie sehr hier der Odysseedichter in seinen Motiven vom Iliasdichter abhängt, zeigen folgende Parallelen: XV, 690 ff: Hektor stößt in die Schar der Feinde wie ein Adler unter die Gänse etc.; XVII, 460: Automedon fährt in die Menge der Feinde wie ein Geier unter die Gänse; XVI, 582 ff: Patroklos stürmt in die feindlichen Reihen wie der Falke unter die Sperlinge; XXI, 493 ff: Artemis flieht vor Hera wie eine Taube vor dem Falken; XXII, 139: Achill verfolgt Hektor wie ein Falke. Die Beispiele könnten noch vermehrt werden. Vgl. H. Fränkel, *Hom. Gleichn.* 80f. — Auf diesem Hintergrund müssen die gleichnishaften Vorzeichenszenen der Odyssee gesehen werden.

Entsprechungen. — Doch darin erschöpft sich dieser Traum nicht. Mindestens ebenso wichtig ist eine andere Funktion, die er im Plan des Dichters zu erfüllen hat: wir sollen einen Blick in das Innere der Penelope tun und uns ihren Seelenzustand klar machen. Der Hörer erfährt, in welcher verzweifelter Situation die Frau ist. Sie wagt nicht mehr zu hoffen, kommt aber andererseits doch nie und nimmer über die Sehnsucht nach ihrem Gemahl hinweg und ist knapp daran, in eine verzweifelte Resignation zu verfallen.

Zu Beginn des zwanzigsten Gesanges finden wir Odysseus wach auf seinem Lager, den Freiern Verderben sinnend. Sorgen befallen ihn, wie er der Überzahl Herr werden soll. Athene kommt vom Himmel her und tröstet ihn; endlich sinkt er in Schlaf. — Aber da erwacht Penelope und beginnt bitterlich zu klagen über ihre Not und Ausweglosigkeit. Odysseus hört seine Gattin weinen. Er räumt sein Nachtlager auf und erhebt draußen vor der Tür die Hände zum Gebet: »Vater Zeus, wenn ihr Götter mich über Meer und Land, nach vielem Leid, heimgeführt habt, dann künde mir im Haus ein Mensch, der da wacht, ein vorbedeutendes Wort; heraußen aber zeige sich ein anderes Götterzeichen!« Zeus erhört ihn: Gleich donnert er vom heiteren Himmel (103f) und aus dem Hause dringt die Stimme eines Müllerweibes an sein Ohr. Die Frau hat ihr Pensum noch nicht erledigt und den Donner gehört; sie spricht ein vorbedeutendes Wort für Odysseus: »Vater Zeus, du hast mächtig gedonnert vom wolkenlosen Sternenhimmel; ein Zeichen kündest du jemand. Erfülle auch mir Elenden diesen Wunsch: Die Freier sollen an diesem Tag ihren letzten Schmaus halten...« Da freut sich Odysseus über das verheißungsvolle Wort und über den Donner des Zeus; er hofft zuversichtlich auf das Gelingen der Rache an den Freiern. — Ein geschäftiges Treiben kommt in das Haus; die Vorbereitungen für den großen Tag beginnen.

Nachdem der Hörer Odysseus in seiner Mutlosigkeit zu Gesicht bekommen hat, überrascht es nicht, daß er beim Morgengrauen im Bewußtsein der Entscheidung, der er entgegengeht, um Zeichen bittet. Daß es ein doppeltes Zeichen sein soll, gehört zur Eigenart des Dichters, der auch in 19, 535 ff und 20, 345 ff ausweitet bzw. verdoppelt. — Die Einleitung des Entscheidungstages durch Götterzeichen zeigt, daß der Dichter ganz in epischen Traditionen steht. So läßt auch der Iliasdichter entscheidende Tage (s. XI, 1 ff und XX, 56 ff) beginnen. Alles zusammen, die Schilderung des Seelenzustandes der beiden Gatten und die *σήματα*, bilden eine treffliche Ouvertüre für den Freierkampf. — Die ausdrückliche Bitte um ein Zeichen hat nur noch eine Parallele in XXIV, 287 ff und 3, 173. Die doppelte chiasmatische Anordnung und die Koppelung beider Vorzeichen, so daß das erste das zweite auslöst, zeigen den durchdachten Aufbau. Daß durch sie der Freiermord angekündigt wird, der heute noch erfolgen soll, erhellt aus dem, was während der Nacht an Sorgen und Ahnungen

das Herz des Odysseus und der Penelope durchzog, erhellt auch aus dem Inhalt der *φήμη*: Die Freier sollen heute zum letztenmal ihren Schmaus einnehmen! (Man denkt an den Schluß des 20. Buches: Athene und Odysseus werden den Freiern ein Nachtmahl auftischen, wie es noch keinem bereitet worden ist!). — Ähnlich wie die Traumerzählung der Penelope dient auch die Vorzeichenschilderung 20, 103 dazu, die Seelenstimmung der beteiligten Personen darzulegen⁶³. Die Szene wächst heraus aus der seelischen Not und Ungewißheit des Odysseus. Die *σήματα* wollen offensichtlich Mut und Zuversicht geben, stehen aber andererseits ganz in der Linie der großen Vorzeichen der Ilias, die ein großes Geschehen ankündigen.

Im weiteren Verlauf des 20. Gesanges taucht auch das Motiv des Mordplanes wieder auf. Um es richtig einordnen zu können, ist ein Überblick notwendig.

Mit der »Erweckung« des Telemach durch Athene wird auch der Gegensatz Telemach-Freier akut. Als Telemach den Freiern klaren Wein einschenkt, wird in der Antwort des Antinoos sofort die Befürchtung laut, daß Telemach die Nachfolge der väterlichen Königswürde anstrebe (1, 384 ff). In der ironischen Bemerkung der Freier: »Wer weiß, vielleicht geht Telemach auf der Reise zugrunde wie Odysseus — dann haben wir auch noch die Last, sein Hab und Gut unter uns aufzuteilen« (2, 331 ff), spricht sich denn auch ihre wahre Gesinnung aus. Der alten Amme ist es eine ausgemachte Sache, daß die Freier dem Telemach auf der Reise Nachstellungen bereiten werden (2, 367 ff). Ganz klar wird es 4, 667 ff: der Thronerbe steht den Freiern im Wege; der Hinterhalt wird also beschlossen und ausgeführt (4, 842 ff)⁶⁴. Als es gilt, die Heimkehr des Odysseus zu betreiben, bringt Athene 5, 18 (die Götterszene ist sicher vom Verfasser des 1. Buches) auch den Hinterhalt der Freier vor das Forum der

⁶³ So ausführlich und eingehend geschieht es sonst nirgends im Epos. Das sind nicht »für die Handlung entbehrliche Züge«, worin der »Bearbeiter« »den Ehrgeiz hatte, mehr zu bringen als was unbedingt nötig war« (Wilamowitz, Heimk. d. Od. 87). — Während im äußeren Geschehen eine Ruhe vor dem Sturm eingetreten ist, ersteht ein Bild der inneren Situation; das ist für das Verständnis des Folgenden (besonders der Erkennungsszene im dreiundzwanzigsten Buch) ebenso wichtig wie die äußere Vorbereitung darauf. Manches weist voraus auf die Lyrik, nicht nur die Anrede des Odysseus an seine *κραδίη* (20, 18), sondern auch die Einführung mythischer Exempla (19, 518; 20, 66) und die Schilderung der inneren und äußeren Hilflosigkeit.

⁶⁴ Die Analyse hat es allerdings einleuchtend gemacht, daß die Beratung der Freier über den Hinterhalt nicht mehr der echten Telemachie angehört. Nach Wilamowitz, Homerische Untersuchungen 91 ff, endet die echte Telemachie mit 4, 619; ähnlich E. Schwartz, Die Odyssee 75, und P. Von der Mühl. Aber alle (außer Von der Mühl) gestehen zu, daß der »Bearbeiter« Motive der Telemachie für sein Zwischenstück verwendet und frei eingebaut hat; dazu gehört auch der Mordplan; vgl. E. Schwartz l. c. 243f; Wilamowitz, Heimk. d. O. 127f. R. Merkelbach, Unters. z. Od. 33 ff, weist den Mordplan einem anderen Zusammenhang zu, nämlich einem Rachedeicht »R«.

Götter. Sie klärt auch Odysseus bei seiner Ankunft in Ithaka über die gefährliche Situation auf (13, 425 ff). Auch Eumaios erzählt dem Odysseus davon (14, 174 ff)⁶⁵. Telemach selbst erhält von Athene Weisung, wie er dem Anschlag entgehen kann (15, 27 ff; die Verse gehören dem verbindenden Zwischenstück an, das der Dichter letzter Hand geschaffen hat). Auf eine Rivalität zwischen Telemach und den Freiern deutet auch die Vorzeichenszene 15, 518 ff hin. Deutlich gibt Telemach 16, 133 f zu erkennen, wie groß die Gefahr ist: es soll keiner der Freier erfahren, daß er zurückgekehrt ist. 16, 363 ff ist der Faden des Mordplanes wieder zu fassen: Antinoos erstattet in einer geheimen Sitzung Bericht über den mißglückten Hinterhalt und drängt auf einen neuen Anschlag. »Doch nicht ohne die Götter befragt zu haben«, wendet der besonnene Amphinomos ein — und so bleibt die Sache einstweilen in der Schwebe. Diese Szene ist wichtig. Es ist hier von weiteren Mordgedanken der Freier die Rede. Zwischen Telemach und den Freiern geht es also in den folgenden Büchern um Leben und Tod. Auf die heftigen Vorhaltungen, die Penelope dem Antinoos wegen des ersten Anschlages macht, antwortet Eurymachos in heuchlerischer Weise (448). Auch in den Worten, die Telemach 17, 48 ff zu seiner Mutter spricht, wird deutlich, um was es geht. — Nach außen zeigen die Freier zwar ein freundliches Gesicht, aber im Herzen sinnen sie dem Telemach Schlimmes (17, 65 f). Was sie denken, sieht man aus den Worten des Melanthios (17, 251 ff). Des Eumaios Mahnung zur Vorsicht offenbart ebenfalls die Gefährlichkeit der Lage (17, 594 ff). Dagegen zeigen 18, 166 ff und 231 ff Telemach in einer anderen Situation. Es hat dort den Anschein, als ob Penelope den unverständigen Sohn mahnen müßte, sich nicht von den Freiern »einwickeln« zu lassen. Dieser Telemach hat keine »Erweckung« erlebt. — Recht unvermittelt ist nun in 20, 241 ff wieder von dem Mordplan der Freier die Rede: Da fliegt ihnen ein Vogel zur Linken, ein Adler hoch in den Lüften, eine ängstliche Taube hält er in den Krallen. Amphinomos aber spricht: »Freunde, der Plan mit dem Mord des Telemach wird uns nicht gut hinausgehen. Gehen wir lieber zum Essen!« — Sie stimmen ihm zu und beginnen die Mahlvorbereitungen. — Später werden wir über diese Vorzeichen im Telegrammstil noch zu handeln haben. Für hier genügt die Feststellung, daß auch in diesen Versen der Ernst der Lage zum Ausdruck kommt. — Als dann Telemach in 20, 262 ff auf sein Recht im Hause pocht, bedauert Antinoos, daß es Zeus nicht zugelassen habe, ihm den Garaus zu machen — er spielt an auf den zurückhaltenden Rat des Amphinomos von 16, 400 ff und auf das negative Zeichen von 20, 241 ff; wiederum wird deutlich, wie es für Telemach auf Spitz und Knopf stand. — Ein letztes Mal prallen die Gegensätze aufeinander, als Telemach äußerst scharf gegen Ktesippos einschreitet, der den Fremden geworfen hat (20, 304 ff): »Ein Glück, daß du nicht getroffen

⁶⁵ Die Erwähnungen des Mordplanes im 13. und 14. Buch erklärt Wilamowitz, *Heimk. d. Od.* 128, für »lose eingelegt«. Vgl. R. Merkelbach l. c. 33 ff.

hast . . . Wenn ihr schon in meinem Hause herumsitzt, dann verübt wenigstens kein Verbrechen! Wenn ihr aber mich zu töten gedenkt, gut, dann ist es mir lieber zu sterben, als dauernd das schlimme Treiben ansehen zu müssen. « — Daß dieser Telemach ein anderer ist als der des 18. Buches, leuchtet auf den ersten Blick ein. Den letzten Hinweis auf den Mordplan vernehmen wir etwas überraschend 22, 53 aus dem Munde des Eurymachos (nicht des Odysseus!), der im Angesicht des Todes alle Schuld auf Antinoos schiebt: »Er hat all das Böse verübt; es war ihm nicht so sehr um das Freien zu tun, sondern um schlimmere Dinge: König wollte er werden und deshalb deinen Sohn aus dem Wege räumen«⁶⁶. — Überblicken wir alles, so läßt sich feststellen, daß der Mordplan der Freier ganz organisch aus jenem Komplex des Gedichtes herauswächst, den heute jeder als echte Telemachie ansieht. In ihr war der äußerste Gegensatz zwischen Telemach und den Freiern von Anfang an angelegt. Der Schluß ist zwingend, daß der Mordplan selbst und seine Ausführung zum Motivkreis der Telemachie gehören⁶⁷. Weiterhin zeigt sich, daß die Bücher 18 und 19 nichts von ihm wissen. Das stimmt ganz zur Analyse von Schwartz⁶⁸ und Wilamowitz⁶⁹, die diese beiden Bücher in der Hauptsache einem anderen Zusammenhang zuweisen. Sehr deutlich dagegen kommt der Mordplan der Freier in den Büchern 16, 17 und 20 zur Geltung. Der Schluß drängt sich auf, daß hier der Einfluß der Telemachie besonders stark ist. Als sicher darf auch gelten, daß der Gegensatz zwischen Telemach und den Freiern in der ursprünglichen Telemachie eine größere Rolle gespielt hat, als wir noch feststellen können. —

Gehen wir auch noch der Gestalt des Theoklymenos nach, so finden wir ihn in zwei Szenen des 15. Buches (256 ff und 529 ff), ferner im 17. Buch (53 ff) und schließlich im 20. Buch (350 ff). Es sind das dieselben Bücher, in denen auch das Motiv des Mordplanes zu finden ist (in Buch 16 war kaum die Gelegenheit für ein Eingreifen des Theoklymenos, da er ja bei Peiraios weilte).

So wird der obige Schluß bestätigt. Da auch Theoklymenos aus der Telemachie stammt, wurde in den betreffenden Büchern die Telemachie reichlich verwendet. Ob freilich je eine direkte Verbindungslinie von Theoklymenos zum Mordplan der Freier, bzw. dessen Vereitelung, geführt hat,

⁶⁶ Wenn Odysseus 22, 35 ff den Mordanschlag nicht als Grund zur Rache erwähnt, besagt das nicht, daß er vom Dichter letzter Hand nicht so verstanden wurde. Der (eingeschobene) Hinweis in 22, 53 soll den Zusammenhang von Mordplan und Rache deutlich machen.

⁶⁷ Wenn Von der Mühl es anders sieht, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er einem Vorurteil verhaftet ist: die Telemachie war »nie mehr als eben Telemachie«, also ist alles, was über sie hinausweist, von einem Spätling in sie eingedichtet. — R. Merkelbach, *Unters. z. Od.* 36 ff und 50 ff, sieht sich gezwungen, die Telemachie so zu stützen, daß nur ein kläglicher Rest eines selbständigen Gedichtes übrig bleibt.

⁶⁸ Die Odyssee 91 ff.

⁶⁹ *Heimk. d. Od.* 19 ff.

ist eine offene Frage⁷⁰. — In unserer Odyssee ist davon keine deutliche Spur mehr zu finden.

Zum Vogelzeichen von 20, 242-247 ist im einzelnen folgendes zu sagen: Die Vorzeichenszene setzt ohne jeden Übergang ein, und unvermittelt gehen anschließend die Freier wieder zur Tagesordnung über. Das ist der Stil des 20. Buches. Viele Szenen werden uns vorgeführt, aber immer nur in kurzen Ausschnitten und Bildern. — Der Vogelflug muß offensichtlich auf die Anregung des Amphinomos, vor der Verwirklichung des zweiten Mordplanes die Götter zu befragen (16, 400 ff), bezogen werden. Freilich ist ein *σῆμα*, das ohne menschliches Zutun und ohne vorhergehendes Gebet eintritt, strenggenommen keine »Befragung des göttlichen Willens« (16, 402)⁷¹. Doch dem Dichter dieses Gesanges (es wird der Dichter sein, der unsere heutige Odyssee abrundete) kommt es hauptsächlich darauf an, aufgenommene Motive auslaufen zu lassen. Darin liegt der dichterische Sinn dieses Zeichens. Mit ihm findet nicht nur die Anregung des Amphinomos eine gewisse Erfüllung, sondern auch die Nachstellungen der Freier einen gewissen Abschluß. Die Freier fügen sich dem Willen der Götter und lassen die Nachstellungen. Daß das kein befriedigendes Ende des großangelegten Motivs ist, ist klar. Der Dichter, der den Mordplan erfunden und so planmäßig in die Dichtung eingewoben hat, kann den Faden nicht so mechanisch abschneiden. Das Vogelzeichen stammt also schwerlich vom Telemachiedichter selbst, sondern von dem, der dessen Dichtung für seine Zwecke zurechtgeschnitten hat. Die mangelnde Originalität weist in die gleiche Richtung. Die Taube in den Krallen des Raubvogels ist aus 15, 525 ff übernommen. Dort kommt die gleichnishafte Bedeutung des Zeichens zur Geltung. Hier aber ist der Zusammenhang zwischen dem Inhalt des Vogelzeichens und seiner Bedeutung nicht durchsichtig.

Warum hat eigentlich der Dichter letzter Hand den Mordplan aus der Telemachie übernommen, obwohl doch seine letzten Auswirkungen nicht zum Gang des von ihm gestalteten Gesamtgedichtes zu passen scheinen und er deshalb das Motiv so gewaltsam abschneiden mußte? — Man wird darauf zunächst antworten können: Weil das Motiv treffend und schön erschien und noch dazu sehr eng mit der Telemachie verwoben war. Aber

⁷⁰ E. Schwartz, Die Odyssee 244. 248f, stellt schöne Vermutungen an, freilich nur Vermutungen. Aber daß die Gestalt des Theoklymenos dem Komplex der Telemachie angehört, wird man, trotz Merkelbach, nicht bezweifeln.

⁷¹ Bei R. Merkelbach, Unters. z. Od. 35, der dieses Vorzeichen in seine Rekonstruktion des Rachegedichtes »R« einbauen will, sieht es eher einem ennianisch-römischen Auspizium ähnlich denn einem homerischen Vorzeichen. — Man kann in der Tat das Gefühl nicht loswerden, daß dieses Vorzeichen anderen Charakter hat als die übrigen. Es ist zwar mit den traditionellen epischen Wendungen eingeleitet und beschrieben, aber es macht mehr den Eindruck eines Auguriums. Die Freier haben einen Mordplan und veranstalten, bevor sie ans Werk gehen, eine Vogelschau — das wäre, was man eigentlich auf Grund des Zusammenhangs erwarten müßte. Statt dessen schildert uns der Dichter ein Vogelzeichen, das nach epischem Stil ungefragt und ungebeten auftaucht.

wenn man an die ethische Tendenz dieses Dichters denkt, wird man auch vermuten dürfen, daß er damit die Schuld der Freier, die im Rachewerk ihre gerechte Strafe erfuhr, noch deutlicher herausstellen wollte. Die Worte der Athene bzw. des Zeus 5, 18-24 wie auch des Freiers Eurymachos 22, 53 weisen in diese Richtung. Es kann sehr wohl sein, daß 22, 53 vom »Bearbeiter« eingelegt ist, wie Wilamowitz⁷² vermutet. Merkwürdig bleibt, daß an den anderen Stellen, wo die Schuld der Freier statuiert wird, der Mordplan nie erwähnt ist. Doch um die Absicht des Dichters zu ersehen, genügt es, wenn der Zusammenhang zwischen Rache und Mordplan zweimal, nämlich in 22, 53 und 5, 18 ff, festgestellt werden kann.

Gegen Ende des 20. Gesanges spitzt sich die Situation immer mehr zu. Daß die letzte Entscheidung bald fallen muß, zeigen schon die Verse 284 ff: Athene läßt der Ungezügelterheit der Freier vollen Lauf, damit sich das Herz des Odysseus nur mit um so größerem Unmut fülle. — Es folgt der Wurf des Ktesippos, darauf die scharfe Entgegnung des Telemach. Auf eine erneute Aufforderung, die Verheiratung der Mutter zu betreiben, antwortet Telemach: »Fürwahr, ich hindere die Heirat meiner Mutter nicht; aber meine Mutter aus dem Haus zu weisen, scheue ich mich. Gott verhüte das!« Den Freiern aber erweckt Athene ein unbändiges Gelächter. Sie verwirrt ihnen den Sinn. Mit verzerzten Gesichtern lachen sie und beginnen blutiges Fleisch zu essen. Ihre Augen füllen sich mit Tränen, ihr Herz ahnt Kummer (345 ff). — Zu ihnen spricht auch Theoklymenos: »Ach, ihr Unglückseligen, was ist das Schlimmes, was ihr erduldet! Euere Gestalt ist in Dunkel gehüllt! Ein Jammern erhebt sich, die Wangen sind tränenbenetzt, die Wände mit Blut bespritzt, von Totenschatten voll das Haus. Die Sonne am Himmel hat sich verfinstert, schlimmes Dunkel sich ausgebreitet« (350 ff). Doch sie lachen alle herzlich und Eurymachos antwortet: »Der Fremde hat den Verstand verloren. Setzt ihn an die frische Luft, da er hier ‚schwarz‘ sieht«! Darauf Theoklymenos: »Eurymachos, ich bin sehr wohl bei Sinnen. Aber ich gehe hinaus; denn ich weiß um das nahende Unheil, dem keiner von den Freiern entrinnen wird«⁷³. Er verläßt den Saal und begibt sich zu Peiraios. Die Freier aber verspotten Telemach wegen seiner beiden erlesenen Gäste. Der aber schweigt und sieht nur abwartend zu seinem Vater hinüber. — Mit bitterer Ironie schließt das 20. Buch: Die Freier bereiteten sich das Nachtmahl; doch ein bittereres Mahl dürfte es wohl kaum geben als das, welches bald die Göttin und der Held aufischen sollten.

Die Art des Dichters des 20. Buches, einzelne Szenen ohne glatte Übergänge nebeneinanderzusetzen, bietet der Erklärung von 20, 345ff Schwierig-

⁷² Heimk. d. Od. 86.

⁷³ Man denkt bei dieser Szene unwillkürlich an das Gesicht der Cassandra in Aeschyl. Agam. 1072ff. Auch Quint. Smyrn. XII, 539ff legt die Odysseestelle als Vorbild zugrunde. Wie in der Odyssee Theoklymenos, so hat bei ihm Cassandra das zweite Gesicht und sieht den grausigen Untergang Trojas voraus. Wörtliche Anklänge an die Odysseestelle sind vorhanden.

keiten. Eine engere Beziehung des schaurigen Wunders von 345-349 zu den vorausgehenden Worten des Telemach ist nicht anzunehmen. Es soll die Todesverfallenheit der Freier zeigen, nicht aber die Worte Telemachs bestätigen. Das düstere Ereignis erinnert an das Schreckenszeichen von Thrinakia. Im einzelnen ist es schwer, von dem Vorgang ein eindeutiges Bild zu gewinnen. So viel ist aber klar, daß es sich um ein reales Geschehen handelt, das Athene bei den Freiern bewirkt, nicht um eine Vorstellung⁷⁴ oder Vision des Telemach oder Theoklymenos. Wie bei dem Prodigium von Thrinakia handelt es sich um keine Warnung mehr, sondern um die Vorankündigung des sicheren Unterganges.

Was dann 350-357 folgt, ist Zukunftsschau des Sehers, das sogenannte zweite Gesicht⁷⁴. Es ist nicht als Deutung des vorausgehenden Wunders zu nehmen⁷⁵, sondern steht parallel dazu (darum auch καί in 20, 350). Eindrucksvoll wird in dieser Vision der bevorstehende Freiermord vorausgesehen und beschrieben. Die Einführung der zweiten Nekyia wurde vielleicht durch 355 f. veranlaßt⁷⁶. Es wird keine Warnung mehr für die Freier ausgesprochen, sondern etwas Unabänderliches angekündigt: die Freier sind dem Tod verfallen. Das 358 ff. folgende Zwiegespräch zwischen Eurymachos und Theoklymenos zeigt die hoffnungslose Verblendung. Sie halten den für verrückt, der die Wahrheit sieht, und merken nicht, daß der Tod umgeht. Mit dem Weggang des Theoklymenos stehen sich nur noch Rächer und Todgeweihte gegenüber.

Faßt man die beiden Szenen 345-349 und 350-357 als parallele Vorankündigungen und nicht als Vorzeichen mit folgender Deutung, so klärt sich auch die Schwierigkeit⁷⁷, daß die Freier 358 ff. wieder ganz normal sind. Der Dichter des 20. Buches hat nach seiner Art auch hier zwei Szenen zusammengeschoben, ohne daß ein unmittelbarer Zusammenhang zwischen ihnen bestünde. Die Verwandtschaft des von Athene bewirkten Wunders mit dem Vorzeichen von Thrinakia einerseits, und die Zugehörigkeit des Theoklymenos zum Motivkreis der Telemachie andererseits, machen es sogar wahrscheinlich, daß 345-349 und 350-357 aus verschiedenen Zusammenhängen stammen und nur von dem Gestalter des 20.

⁷⁴ M. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* I², 166. 170, erklärt die Szene als »dichterisches Schauen«. Dagegen wendet sich mit Recht E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* 70, 38. Es zeigt sich hier die ekstatische Mantik, die im allgemeinen in den homerischen Epen keinen Platz gefunden hat; aber daß sie im Volk zur Zeit des Dichters lebendig war, ist mit Dodds durchaus anzunehmen. Auch nach A. Bouché-Leclercq II, 21 befindet sich Theoklymenos in einer Art »transport prophétique«, ähnlich C. F. Nägelsbach, *Homer. Theol.* 167. Auch der Scholiast (zu 20, 356) hat die Stelle so verstanden: οὐ γὰρ ἥλιον ἐκλείψει ἐγένετο, ἀλλὰ Θεοκλύμενος οὕτως ὁρᾷ ὑπὸ τινος ἐνθουσιασμοῦ μαντευόμενος, ὅτι ἐκλείψει αὐτοῖς ὁ ἥλιος.

⁷⁵ So F. Focke, die *Odyssee* 348; P. Von der Mühl, *RE Suppl.* VII, 752; — ähnlich nimmt K. Reinhardt, *Von Werken und Formen* 115, die Verse 345-357 als einen Vorgang zusammen.

⁷⁶ Kaum vorbereitet, wie P. Von der Mühl, *RE Suppl.* VII, 752, vermutet.

⁷⁷ Siehe Wilamowitz, *Heimk. d. Od.* 97.

Buches nebeneinandergesetzt wurden. — Beide Szenen sind für sich genommen eindrucksvoll und sinnvoll. Aber nebeneinander bilden sie eine Motivdoppelung, wie wir sie auch am Anfang dieses Gesanges antreffen, da Odysseus um ein doppeltes Zeichen bittet⁷⁸. Man darf mit Grund annehmen, daß wir ab 20, 350 echte Telemachie vor uns haben. Hier ist wieder jene unheimliche Atmosphäre, die den Theoklymenos seit seinem ersten Auftreten umgibt. — Nach dem Gespräch mit Eurymachos entschwindet der Seher endgültig unseren Blicken. Theoklymenos wird vom Dichter eingeführt, als Telemach sich anschickt in die Heimat zurückzukehren, um dort gegen die Freier die Initiative zu ergreifen. In Ithaka tritt er dreimal als Seher in Aktion (15, 529; 17, 150; 20, 350). — Es mag sein, daß Theoklymenos in der ursprünglichen Telemachie eine wichtigere Funktion hatte⁷⁹; aber man wird nicht leugnen können, daß sich die Gestalt dieses unheimlichen Mannes auch in unsere Odyssee gut einfügt⁸⁰.

Wie wir die Odyssee heute lesen, wird in 19, 570 ff zum erstenmal der Bogenkampf erwähnt. Aber erst zu Beginn des einundzwanzigsten Gesanges macht der Dichter eine Andeutung, die uns aufhorchen läßt. Er spricht vom Bogenkampf als dem »Beginn des Mordens« (4). Wie wichtig dieser Bogen noch sein wird, den da Penelope weinend aus der Kammer holt, vermuten wir, wenn wir die lange Geschichte seiner Herkunft vernehmen (21, 13-41). Daß der Bogen und Odysseus zusammengehören, spricht Antinoos aus: »Ein anderer als Odysseus wird so leicht den Bogen nicht spannen.« Er weiß nicht, daß gerade er den ersten tödlichen Pfeil zu kosten bekommen wird (21, 91 ff). Ein Unheil braut sich zusammen — Leodes, der Opferbeschauer, ahnt es: »An dem Bogen wird noch mancher zu Schaden kommen« (152 ff). 231 ff erfahren wir endlich, was Odysseus vorhat: Eumaios soll ihm den Bogen in die Hand spielen, und dann kann der Totentanz beginnen. Odysseus bittet um den Bogen (275 ff). Große Entrüstung bei den Freiern; doch Penelope setzt sich für den Bettler ein und spricht in der spöttischen Frage an die Freier etwas aus, was ungeahnte Wirklichkeit werden sollte: »Antinoos, fürchtest du etwa, der Fremde werde mich als Frau heimführen, wenn er den Bogen zu spannen vermag?«

⁷⁸ Der Spott P. Von der Mühlis, RE Suppl. VII, 752, über dieses »Menetekel« ist nicht berechtigt; auch kann man nicht behaupten, daß Theoklymenos hier »ohne Anlaß und Zweck« prophezeit (E. Schwartz, Die Odyssee 292). Schwartz (S. 79) erklärt auch 20, 350-370 für eine »leere Erfindung von B« (ähnlich schon A. Kirchhoff, Die homerische Odyssee 527). Dagegen sieht Wilamowitz, Heimk. d. Od. 97f, richtig in 350-383 ein echtes Stück Telemachie.

⁷⁹ D. Page, The Homeric Odyssey 87, kommt zu dem Ergebnis: »It is quite clear that there was once a much fuller story about him; and it is highly probable that the connexion of that story with the story of Odysseus was once much closer and stronger than it is in our Odyssey.«

⁸⁰ Treffend bemerkt K. Reinhardt, Von Werken und Formen 115, daß sich durch die Einführung des Theoklymenos über das Rachewerk eine »religiöse Färbung« verbreitet.

Eumaios führt die Weisung seines Herrn aus. — Drohung der Freier — strenger Befehl des Telemach — Odysseus hat den Bogen (379). Inzwischen sind auch die anderen Vorbereitungen zum Kampf getroffen: Penelope wird aus dem Saal geschickt — die Saaltür ist verriegelt — das Hof-tor verschlossen. Im Saal stehen sie sich gegenüber, die Freier und Odysseus mit den Seinen. Odysseus aber dreht den Bogen hin und her. Den Freiern wird es klar, das ist ein Kenner. Und ihre Verwünschung wird sich schon erfüllen: Odysseus wird den Bogen spannen und auch sonst dem Glück begegnen (402 f). Er nimmt den Bogen zur Hand, betrachtet ihn ringsum und zieht die Sehne auf, wie ein sangeskundiger Leierspieler die Saite, so spielend leicht. Mit der Rechten zupft er die Sehne; sie erklingt, wie das Singen der Schwalbe. Die Freier wechseln die Farbe. Zeus aber donnert gewaltig, ein Zeichen verkündend (413). Da freut sich der leiderfahrene göttliche Odysseus, weil ihm der listensinnende Kronide ein Zeichen geschickt, nimmt einen von den Pfeilen, die die Achaier bald verkosten sollen, und tut den Meisterschuß. Dann zu Telemach: »Der Fremde bringt dir keine Schande! Nun aber ist es an der Zeit, den Achaiern das Nachtmahl aufzutischen — am hellen Tage!« Ein Wink! Telemach stellt sich bewaffnet neben seinen Vater. Odysseus wirft den Bettlermantel ab: »Der Wettkampf ist zu Ende, nun kommt ein anderes Ziel an die Reihe« — und er schießt den ersten Freier durch den Hals.

Die Erzählerkunst, die sich in dieser Schilderung offenbart, ist oft genug gerühmt worden. Für uns ist wichtig die oftmalige Andeutung des Kommenden in Ahnung, doppelsinnigen Worten und schließlich im Vorzeichen. Der vorbedeutende Donner fällt ganz und gar nicht aus der Eigenart dieses Stiles heraus, der das Kommende vorzubereiten weiß. Es ist beste epische Tradition, den Beginn eines Kampfes, besonders einer Aristie, mit einem Vorzeichen einzuleiten. Auch hier stehen wir vor einer Aristie: Odysseus ist der große Bogenschütze. Daß er den Bogen zu handhaben weiß, haben wir im 8. Buch gehört. Nur Philoktet ist unter den Sterblichen ihm überlegen (8, 215ff)! Jetzt hat er seine Waffe in die Hand genommen. Das große Werk der Rache kann beginnen. Nur braucht er, wenn je, die Hilfe der Götter. Zeus donnert: Die Götter sind also mit ihm und deshalb freut er sich. — Es ist nicht recht verständlich, warum Von der Mühl⁸¹ hier seinen »Bearbeiter« am Werk sehen will, der die Szene »mit einem Donnerschlag des Zeus aufhören« wollte.

⁸¹ RE Suppl. VII, 757. — Ähnlich E. Howald, Der Dichter der Ilias, Erlenbach-Zürich 1946, 172f. — P. Von der Mühl hat in Philol. 89, 1934, 391 ff seine Auffassung näher zu begründen versucht. Er vermag allerdings nur ästhetische Gründe für seine Ansicht beizubringen. Es mag wohl sein, daß die Verse 21, 412-415 nach dem persönlichen Geschmack des einzelnen Kritikers die »von Stufe zu Stufe sich steigernde pathetische Kunst der Erzählung« stören; taten sie das aber auch nach dem Empfinden des Dichters? Kam es ihm so sehr auf Spannung an, daß er um ihretwillen unterlassen wollte, deutlich zu machen, das große Rachewerk habe sich nicht ohne die Zustimmung und Hilfe der Götter vollzogen?

Zum letztenmal ist ein Vorzeichen im vierundzwanzigsten Gesang erwähnt. Odysseus erzählt dem Laertes, bevor dieser ihn erkennt, eine erfundene Geschichte: »Es ist das fünfte Jahr, seit Odysseus von meinem Haus in Alybas geschieden ist — dieser Unglückliche! — und es flogen ihm doch bei seiner Abreise glückverheißende Vögel zur Rechten (311 ff). Ich freute mich darüber und ließ ihn ziehen. Auch er freute sich. Wir hofften uns noch einmal bei einem Besuch zu treffen und herrliche Gastgeschenke zu tauschen.«

Wie 3, 168-175 hat auch dieses Vorzeichen für den Gang des Epos nichts zu bedeuten. Die Einflechtung dieser Einzelszene soll wohl nur die Lügen-erzählung des Odysseus glaubhafter machen. Aber so viel können wir feststellen: Es war ein beliebter literarischer Topos, eine Abreise mit einem *σῆμα* zu verbinden. Dieser Topos ist aber wohl nur deshalb entstanden, weil im täglichen Leben der Griechen vor Beginn einer Reise, besonders einer Seefahrt, von den Göttern ein Vorzeichen erwartet wurde.

Wenn wir abschließend die Odyssee überblicken, dann ist festzustellen, daß die Vorzeichen bei weitem nicht so gleichmäßig über das ganze Gedicht verteilt sind wie in der Ilias. Nach der *φῆμῃ* und dem gewichtigen Adlerzeichen des 2. Gesanges und nach einer kurzen Erwähnung eines Götterzeichens im 3. Gesang fehlt im mittleren Teil der Odyssee — ausgenommen das Wunder von Thrinakia, welches eine Sonderstellung einnimmt — jeder Hinweis auf Vorzeichen. Dagegen ereignen sie sich vom 15. Gesang ab in dichter Folge. Mit Ausnahme der drei Vorzeichen 3, 168 ff; 12, 394 ff; 24, 309 ff, die uns nur indirekt durch Berichterstatter erzählt werden, ereignen sich alle in Ithaka, oder anders ausgedrückt, sie gehören entweder dem Motivkreis der Telemachie⁸² oder dem Motivkreis

⁸² Der Name zuerst bei P. D. Ch. Hennings, Über die Telemachie, Jbb. f. class. Philol., Suppl. 3, 1858 (nach F. Klingner, Über die vier ersten Bücher der Odyssee 6). — Daß auch die Telemachie, wenn man hinter ihrer heutigen Form ein ursprünglich selbständiges Epos sieht, das Zusammentreffen des Telemach mit Odysseus und den gemeinsamen Freiermord als *τέλος* hatte, kann man nach den Arbeiten von Wilamowitz und E. Schwartz nicht mehr bezweifeln. Als einziger Ausweg bliebe noch, zu erweisen, daß die Telemachie nicht ein ursprünglich selbständiges Epos war, sondern nie für etwas anderes als für die Odyssee gedichtet wurde, die ja in den Freiermord ausläuft. Das ist die ernst zu nehmende These K. Reinhardts (Von Werken und Formen 37 ff). Aber die These P. Von der Mühlis (RE Suppl. VII, 699f), welche besagt, daß die Telemachie, die er als ursprünglich selbständiges Gedicht versteht, »nie mehr als eben Telemachie war« und »nie zur Heimkehr und Rache des Odysseus führte«, widerspricht dem Befund der Verse in den Büchern 2, 3, 4, 15. Die Beziehung auf das *τέλος* der Odyssee ist der Telemachie so eingewoben, daß man das nicht mit einem »Zurechtbiegen« des »Bearbeiters« erklären kann. Wollte man die Verse herauslösen, die sich auf das *τέλος* der Odyssee beziehen, dann würde man damit das ganze Gedicht zerstören. A. Heubeck, Der Odysseedichter und die Ilias 65, hat recht, wenn er sagt: »Man nehme nur aus den Telemachiestücken unserer Odyssee all das, was die Analyse aus verschiedenen Gründen ihrer selbständigen Telemachie nicht geben kann . . . und man wird sehen, was für ein dürftiges, lebensunfähiges Gebilde übrig bleibt: eine Geschichte ohne rech-

des Freiermordes an. Den Grund für das fast völlige Ausbleiben der *σήματα* in den Apologoi muß man wohl, wie bereits bemerkt, mehr in der Eigenart dieser Berichte suchen als in der geistig-religiösen Eigenart der alten Erzählung, die hier zugrunde liegt.

Welche Vorzeichen dem Motivkreis der Telemachie zuzuteilen sind, ist meist nicht schwer zu entscheiden. Sicher gehören die beiden Zeichen des 2. Gesanges ihr an (2, 25 ff. 141 ff), ebenso sicher die des 15. Gesanges (15, 154 ff. 525 ff). Mit Gewißheit sind ihr auch diejenigen in den späteren Büchern zuzuweisen, die mit der Gestalt des Sehers Theoklymenos oder mit dem Motiv des Mordplanes verbunden sind, also 17, 150; 20, 241; 20, 345. So ergibt sich, daß die bedeutsamsten und eindrucksvollsten Vorzeichen der Odyssee dem Motivkreis der Telemachie entstammen. Das ist kaum Zufall. Der Dichter unserer Odyssee hat wohl in dem Telemachgedicht, das er benützte, eine reichliche Verwendung von *σήματα* vorgefunden und diese auch in seine Odyssee übernommen; dabei haben sie teilweise vielleicht einen neuen Sinn und eine neue Bedeutsamkeit bekommen, wie ich es z.B. für das Vogelzeichen des zweiten Buches immerhin für möglich halte.

ten Anfang, ohne rechtes Ende, ohne Höhepunkt und eigentlich auch ohne Handlung. « — Für unsere Untersuchung ist es nicht wichtig, sich zwischen K. Reinhardt einerseits und Wilamowitz und E. Schwartz andererseits zu entscheiden. Die Einteilung der Vorzeichen in solche aus dem Motivkreis der Telemachie und in solche aus dem Motivkreis des Freiermordes verrät allerdings, daß die These von Wilamowitz und E. Schwartz angenommen ist. Wie sich zeigt, überschneiden sich von Buch 17 an die beiden Motivkreise, wenigstens was die Vorzeichen anbelangt. — Dafür, daß die Odyssee in all ihren Teilen auf die Heimkehr des Odysseus und auf den Freiermord wartet, möge noch F. A. Wolf, Prolegomena ad Homerum³, 92, als unverdächtiger Zeuge sprechen: »*De Odyssea maior est dubitatio* (als über die Ilias und ihre Entstehungsgeschichte) *et propriae curae. Non quia omnia in illa ad reditum Ulyssis referuntur: quis id miretur in ðοιδαις, quae errantem et patriam quaerentem et reducem Ulyssem proponunt? sed quod Penelopae et Telemachi fortuna domesticaeque calamitates herois congrua ratione temporum ac tenore rerum sic iunguntur cum externis casibus eius, ut statim a limine in medias res abstracti semper ad exitum festinemus atque redeuntem eum et quiete post tot labores exantlato pacatoque regno fruentem maximi animi sollicitudine videre cupiamus.*«

3. DIE VORZEICHENSZENEN DES EPISCHEN KYKLOS UND DER SPÄTEREN EPIK

Vor dem abschließenden Urteil über die Bedeutung der homerischen Vorzeichen ist es nützlich, andere epische Gedichte in die Betrachtung einzubeziehen. Erst durch eine vergleichende Gegenüberstellung werden der literarische Einfluß Homers, die gemeinsame epische Kunstübung und die Besonderheit von Ilias und Odyssee deutlich.

An Vergleichsmöglichkeiten bieten sich zunächst die Gedichte des sogenannten epischen Kyklos an¹. Da diese Epen ausnahmslos verlorengegangen sind und von manchen kaum mehr der Titel bekannt ist, werden unsere Aussagen über die Vorzeichen, die in ihnen enthalten waren, sehr spärlich sein. Aber einiges läßt sich auf Grund der Arbeiten von F.G. Welcker², E. Bethe³ und C. Robert⁴ doch sagen. — Bei der späteren Epik beschränke ich mich im allgemeinen auf die Argonautika des Apollonius Rhodius und auf die Aeneis Vergils. Das mag Willkür scheinen, ist es aber nicht. Denn beide Epen sind nicht nur für ihre Zeit und ihren Kulturkreis repräsentativ, sondern haben auch alle folgende Epik maßgebend beeinflusst.

a) *Thebais*

Bevor im vierten Gesang der Ilias nach dem Bruch der Eide der Kampf wiederum entbrennt, geht der Oberfeldherr Agamemnon ordnend und aufmunternd zu den einzelnen Abteilungen seines Heeres. Besonders heftig mahnt er den Diomedes zu Eile und Mannhaftigkeit, unter Hinweis auf die Taten des Vaters Tydeus: »Tydeus kannte kein Zagen. Ich bekam ihn zwar nie zu Gesicht; aber man erzählte, daß er einmal, zusammen mit Polyneikes, nach Mykene kam, als er Kriegsvolk sammelte. Sie wollten damals gegen das heilige Theben ziehen und baten inständig, Hilfstruppen zu gewähren. Man wollte sie geben; aber Zeus griff hindernd ein und sandte drohende Zeichen« (381). — Dann erinnert Agamemnon an ein Bravourstück des Tydeus: »Als er mit einer Botschaft nach Theben geschickt wurde, forderte er, als einzelner, die Thebaner zum Zweikampf⁵

¹ Ich nehme hier der Einfachheit halber »Kyklos« im weiteren Sinn, also für alle alten epischen Gedichte, die neben Ilias und Odyssee greifbar sind. — Diese umfassende Bedeutung des Terminus schon bei Proklos: (κύκλος) ἀρχεται μὲν ἐκ τῆς Οὐρανῶς καὶ Γῆς μυθολογουμένης μίξεως . . . καὶ περατοῦται . . . μέχρι τῆς ἀποβάσεως Ὀδυσσέως τῆς εἰς Ἰθάκην (nach Th. W. Allen, *Homeri opera* V, 96f).

² Der epische Cyclus I² 1865, II 1849.

³ Thebanische Heldenlieder 1891, Homer II² 1929 (von mir aus technischen Gründen nach der 1. Aufl. 1922 zitiert) und mehrere RE-Artikel.

⁴ Oedipus 1915 und Die griechische Heldensage⁴ 1920 ff.

⁵ Um einen solchen handelt es sich wohl, nicht bloß um sportliche Wettkämpfe; s. Apollod. Bibl. 3, 6, 5 (zitiert nach R. Wagner, *Mythographi Graeci* vol. I, Lipsiae 1894); vgl. aber Schol. A zu Ilias IV, 376, das einen γυμνικὸν ἀγῶνα annimmt, ähnlich Schol. T zu IV, 389.

und besiegte sie alle unter dem Beistand der Athene.« — Daran anschließend erzählt er ein zweites Heldenstück: »Als ihm die Thebaner voll Wut mit fünfzig Mann einen Hinterhalt legten, brachte er sie alle zur Strecke; nur Maion, den einen der beiden Anführer, ließ er, den Zeichen der Götter gehorchend (398), heil nach Hause ziehen.«

Hier sind Motive aus dem thebanischen Sagenkreis verwendet, genauer gesagt aus der Thebais⁶. Wie ich glaube, stammen diese Referate, die wir nicht bloß im 4. Gesang der Ilias, sondern auch in V,800 ff; X,285 ff und vielleicht auch in XIV, 113 ff vorfinden, aus dichterisch geformter Sagen-erzählung. Ob es sich dabei um kürzere Heldenlieder oder um ein Groß-epos homerischer Art handelt, ist eine Frage⁷, die hier nicht entschieden werden soll. Nur scheint es mir nicht zu genügen, als Quelle dieser Ilias-stellen lediglich ungeformte Sagen-erzählung anzunehmen. Dafür sind die Referate einerseits zu andeutungshaft, andererseits zu individuell. Die Anspielungen des Agamemnon sind für uns dunkel und kaum verständlich. Aber dem Hörer der Ilias, der die entsprechenden thebanischen Heldenlieder kannte, genügten sie. Auch die Formelhaftigkeit mancher Wendungen⁸ wird verständlich, wenn man als Grundlage geformte Helden-dichtung annimmt.

Bemerkenswert ist für uns, daß in diesen Kurzreferaten Götterzeichen erwähnt sind, und das ohne direkten Bezug auf die Situation des 4. Gesanges der Ilias⁹. Gewiß, man kann annehmen, daß auch in der ungeformten Sagen-erzählung von Götterzeichen berichtet wurde — sie gehören ja zur religiösen Welt jeder alten epischen Erzählung; aber die Dichtung bedurfte ihrer darüber hinaus auch als Mittel der epischen Technik. Da sie häufig am Anfang der Dichtung oder an wichtigen Gelenkstellen eingebaut und mit epischem Prunk ausgestattet sind, bleiben sie leicht im Gedächtnis haften. So ist es nicht unmöglich, daß das in IV,381 berichtete drohende Götterzeichen als düstere Ouvertüre den Eingang eines Gedichtes vom unglücklichen Zug der Sieben gegen Theben bildete. Ob das Vorzeichen in Mykene sich ereignet hat, ist eine andere Frage. Wir müssen durchaus mit der Möglichkeit rechnen, daß der Iliasdichter das Lokal und die Zeit für

⁶ Ich halte mich an die übliche Bezeichnung, gemäß der Thebais und Epigonen zwei verschiedene Epen sind, wie es C. Robert, *Oedipus I*, 183 und passim gegen E. Bethe, *Thebanische Heldenlieder*, verteidigt.

⁷ Zum Problem s. W. Schmid, *Gesch. d. gr. Lit. I*, 1, 196; P. Friedländer, *Rh. Mus.* 69, 1914, 318 ff; G. Murray, *The Rise of the Greek Epic*⁴ 181f; P. Mazon, *Introduction à l'Iliade* 290f.

⁸ Formelhaft klingt vor allem IV, 378b. 381b. 386b. 387b. 390b. 391b. 398b. 406. 408. 409. Einiges davon, vor allem die Beiwörter, könnte aus der Quelle stammen. Manche Formel scheint allerdings der dichterischen Technik anzugehören, die sich in der Berichterstattung über andere Sagenstoffe herausgebildet hat, so z. B. 381. 398. 408; wir finden ähnliche Wendungen beim Referat der Bellerophon-tes-geschichte VI, 183.

⁹ γὰρ in Vers 376 ist nicht wirklich erläuternd, sondern rein redaktionelle Verknüpfung.

seine Zwecke zurechtbog. In unserem Fall mußte die Verbindung zwischen Tydeus und Agamemnon irgendwie hergestellt werden; deshalb läßt der Dichter den Tydeus kurzerhand nach Mykene kommen. Wenn man das in Rechnung zieht, dann ist es sogar denkbar, daß die Vorzeichen von IV, 381 sachlich identisch sind mit den von Pindar N. IX, 18 ff berichteten Zeichen¹⁰. Sicher ist jedenfalls, daß am Beginn der Erzählung vom Unglückszug der Sieben von drohenden und warnenden Götterzeichen die Rede war¹¹. Das stimmt auch zur epischen Gepflogenheit, die wir in Ilias und Odyssee feststellen, wo jeweils im 2. Gesang Vorzeichen den Blick auf das τέλος des Gedichtes lenken: — Wie die Griechen den Kalchas, so hatten die Sieben den Amphiaraos als ὀφθαλμὸν στρατιάς (Pind. O. VI, 16) bei sich. Dieser ihr Seher deutet dem Heer, als es sich auf dem Marsch befand, ein Zeichen. Als man in Nemea Rast machte, tötete eine Schlange das Königskind Opheltes. Amphiaraos interpretiert das, indem er dem getöteten Knaben den sprechenden Namen Ἀρχέμορος gibt, als σᾶμα μέλλοντος φόνου (Bacchyl. IX, 10 ff). Hier haben wir also unmittelbar vor Beginn der Kämpfe, wie so oft auch in der Ilias, ein Vorzeichen¹². — Das τέλος, auf das Agamemnon in IV, 398 anspielt, muß mitten im Kampf erfolgt sein, ähnlich dem, das Hektor in XII, 195 ff zuteil wurde; nur gehorchte Tydeus dem Wink der Gottheit, während Hektor die Warnung ausschlug. — Von der weissagenden Tätigkeit des Teiresias, der ähnlich wie Helenos in der Ilias, auf der Gegenseite als Vogelschauer fungierte, wissen wir nur seine Weisung, den Menoikeus zu opfern¹³. Aber daß er auch sonst als Zeichendeuter in Aktion trat, ist immerhin wahrscheinlich.

¹⁰ So F. G. Welcker, Der ep. Cycl. II, 328f; C. Robert, Oedipus I, 188 ff, hält das von Agamemnon berichtete Vorzeichen für freie Erfindung des Iliasdichters; doch das ist wohl zu skeptisch. Der Dichter hatte an dieser Stelle wenig Anlaß, ein Vorzeichen zu erfinden. — Pindar l. c. berichtet übrigens von zwei warnenden Zeichen — ein Grund mehr, den doppelten Vorzeichenbericht in Ilias II aufrechtzuhalten.

¹¹ Vermutlich hat Amphiaraos die warnenden Zeichen gedeutet; vgl. den Text des Schol. zu Od. 11, 326: ὁ μὲν Ἀμφιάραος ἀπέτρεψε τοὺς Ἀργεῖους καὶ τὸν ἐσόμενον ὀλεθρον προεμαντεύετο und Apollod. Bibl. 3, 6, 2: Ἀμφιαράδῃ δὲ ἀποτρέποντος mit Vers IV, 381 der Ilias: ἀλλὰ Ζεὺς ἔτρεψε.

¹² Auf ein anderes Schlangenzeichen möchte ich wenigstens in der Anmerkung hinweisen. Pindar N. I, 37 ff (und in seiner Nachfolge Theokr. XXIV, 11 ff) erzählt die bekannte Geschichte von den beiden Schlangen, die Hera dem schlafenden Herakleskind zum Verderben schickte. Wir können nicht mit Sicherheit sagen, woher Pindar diese Geschichte genommen hat. Giebt er hier eine thebanische Lokalsage in dichterische Form? Schöpft er aus einem verschollenen Heraklesepos? Bemerkenswert erscheint es mir, daß die Episode bei Pindar als Vorzeichen beschrieben ist. Teiresias wird anschließend gerufen und deutet das Erwürgen der Schlangen durch das Kind als Ankündigung der späteren Großtaten des Herakles, des Befreiers von Ungeheuern und Landplagen. Man könnte sich die pindarische Szene ohne weiteres als Einleitung eines Epos denken, in dem die späteren Taten des Helden durch dieses Vorzeichen angekündigt wurden.

¹³ Siehe Eurip. Phoen. 911 ff; Paus. 9, 25, 1; Apollod. Bibl. 3, 6, 5.

b) *Epigonen*

Im gleichen Zusammenhang des vierten Gesanges der Ilias findet sich ein Referat aus dem Sagenstoff der Epigonen (IV, 405 ff.). Auf den Tadel des Agamemnon antwortet nicht der gemäßregelte Diomedes selbst, sondern sein Waffengefährte Sthenelos, der ebenso wie Diomedes am Epigonenzug gegen Theben teilnahm: »Atride, wir rühmen uns tapferer zu sein als unsere Väter! Wir haben das siebentorige Theben genommen! Ein schwächeres Kriegsvolk führten wir vor eine stärkere Umwallung; aber Vertrauen hatten wir auf die Zeichen der Götter und auf die Hilfe des Zeus. Jene aber gingen durch eigene Torheit zugrunde.«

Diese Andeutung ist viel allgemeiner gehalten als die vorausgehenden Anspielungen des Agamemnon auf den Zug der Sieben. Aber man muß bei *πειθόμενοι τερόεσσι θεῶν* an ganz konkrete Vorzeichen denken, die in der Erzählung des Epigonenzuges eine Erwähnung fanden. Allerdings gibt es kaum Anhaltspunkte, auf eine dichterisch geformte Quelle zu schließen; aber die Möglichkeit besteht auch hier, zumal der Bericht so eng verknüpft ist mit den Referaten aus dem Zug der Sieben, die ja wahrscheinlich einer dichterischen Gestaltung des Sagenstoffes entnommen sind.

Ein ähnlicher Hinweis findet sich bei Pindar P. VIII, 48 ff. Er läßt den Amphiaraios von seinem Orakelort aus, *ὅπότε ἂν Ἀργεὺς ἤλυθον δευτέραν ὁδὸν Ἐπίγονοι* (41 f), unter anderem sagen: *ὁ δὲ καμὼν προτέρᾳ πάθῃ νῦν ἀρείονος ἐνέχεται ὄρονχος ἀγγελίᾳ Ἀδραστος ἥρως*. Hinter der Anspielung Pindars steht sicher die Dichtung des kyklischen Epigonenepos. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß zu Beginn dieses Epos (günstige) Vorzeichen Erwähnung fanden, ähnlich wie wir es von der Thebais vermuten und von Ilias und Odyssee wissen.

In unserem Zusammenhang ist auch ein Wort zu sagen über Ilias IV, 409: *κεῖνοι δὲ σφετέρῃσιν ἀτασθαλίῃσιν ὄλοντο*. Die *ἀτασθαλίαι* der Väter bestanden vorzüglich darin, daß sie den Zug unternommen haben, trotz der warnenden Götterzeichen. Der Odysseedichter zitiert im Prooemium diesen Vers und wendet ihn auf die Gefährten des Odysseus an, die trotz Warnung die Heliosrinder geschlachtet haben und so umgekommen sind. Zu erinnern ist auch an XXII, 104 f, wo Hektor, der die Warnung des Polydamas ausgeschlagen hat, ähnlich spricht. Hier sieht man, was die alte Dichtung über die Mißachtung von Vorzeichen denkt!

Alles weitere über das Epigonenepos ist Vermutung; so, wenn Welcker¹⁴ meint, daß der Seher Polyides (vgl. Ilias XIII, 663 ff) »ohne Zweifel die günstigen Zeichen von Zeus, deren die Ilias (IV, 408) gedenkt«, gedeutet hat. Auch was Welcker (S. 400 f) über andere Orakel und Weissagungen annimmt, ist für das Epos unbeweisbar. Mit Sicherheit dürfen wir jedoch wieder die seherische Tätigkeit des Teiresias auf Seiten der Thebaner annehmen.

¹⁴ Der ep. Cycl. II, 388.

c) *Kyprien*

Über die Epen des trojanischen Kyklos sind wir durch Proklos¹⁵ sehr viel genauer orientiert. Am ausführlichsten gibt er die Inhaltsangabe der Kyprien. Weissagungen und Vorzeichen spielen darin eine wichtige Rolle.

Bei der Abfahrt des Paris nach Sparta weissagt (*προθεσπίζει*) Helenos die Zukunft, ebenso prophezeit (*προδηλοῖ*) Cassandra die kommenden Ereignisse. Bethe¹⁶ hält die Weissagung der Cassandra für eine in den Text eingedrungene mythographische Variante. Cassandra sei für die kyklischen Epen überhaupt nicht als Seherin nachweisbar. — Das ist sicher zu skeptisch. Daß Doppelweissagungen nicht ohne weiteres als Dubletten gewertet werden dürfen, haben wir bereits bei den beiden Vorzeichen Ilias II, 299-361 gesehen. Wenn Cassandra außerdem bei den Tragikern als Seherin auftritt, dann besteht kein Grund, die Notiz des Proklos anzuzweifeln und ihr die Seherkunst für den epischen Kyklos abzusprechen. Auch die Tragiker werden sie schon als Seherin im Kyklos vorgefunden haben¹⁷. Ich halte an der Doppelweissagung bei der Ausfahrt des Paris fest. Es handelt sich bei dieser Abreise um ein schicksalhaftes Ereignis; den ganzen trojanischen Krieg hat sie ja im Gefolge. Die Doppelweissagung war durchaus am Platz, um das Unternehmen entsprechend zu unterstreichen und die unheilswangere Situation zu kennzeichnen. Es ist allerdings sehr unwahrscheinlich, daß es sich dabei um Zeichendeutungen gehandelt hat. Die Erzählung des Proklos und die Funktion des Helenos in der Ilias lassen viel eher auf intuitive Mantik schließen. Es zeigt sich hier der Geist des jüngeren Epos; die intuitive Mantik gewinnt immer mehr Raum.

Auch bei der Abfahrt der Griechen von Aulis öffnet sich, wie wir bereits aus dem 2. Gesang der Ilias wissen, ein Ausblick in die Zukunft. Die Beschreibung, welche Proklos vom Sperlingswunder für die Kyprien gibt, ist mit der in der Ilias gebotenen identisch. Die Kyprien haben also diese Geschichte nach der Ilias erzählt. Das Vorzeichen unterstreicht die zweite schicksalhafte Ausfahrt der Kyprien, die Ausfahrt zum zehnjährigen Krieg und zur Eroberung Trojas.

Bei der Heilung des Telephos spielt ein Orakelspruch (*κατὰ μαντεῖαν*) eine Rolle; da wir uns auf die Untersuchung der Vorzeichen beschränken, bleibt die Szene hier außer Betracht.

Dagegen ist noch einmal von Kalchas die Rede. Er verkündet, ähnlich wie im 1. Gesang der Ilias, bei der zweiten Ausfahrt von Aulis den

¹⁵ Hier zitiert nach Th. W. Allen, *Homeri opera* V, 99 ff; die Inhaltsangabe der Kyprien p. 102 ff.

¹⁶ Homer II¹, 227 f; RE »Kassandra« 2291.

¹⁷ Wie man aus dem stark verstümmelten Paian VIII e, 6-16 herauslesen kann, erwähnt bereits Pindar die bekannte Traumdeutung über Paris. Man darf also mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß auch der Kyklos Cassandra als Prophetin kannte.

Grund für den Zorn der Gottheit und stellt die Forderung, Iphigenie als Sühneopfer darzubringen. Wir wissen ebensowenig wie bei der Iliasstelle, ob Kalchas auf Grund von Zeichen oder mit Hilfe der intuitiven Mantik seine Weisung gibt. Aber wir sehen auch in den Kyprien, wie groß die Autorität des Sehers bei Heerführer und Heer ist.

Man kann also feststellen, daß jeweils Abfahrtsszenen durch Weissagung oder Vorzeichen hervorgehoben sind und durch Hinweise auf die Zukunft das vielgestaltige Geschehen der Kyprien zu einer überschaubaren Einheit gerafft wird. Vermutlich hat in diesem Epos, seinem jüngeren Alter entsprechend, die intuitive Mantik eine größere Rolle gespielt als in der Ilias.

d) *Aithiopsis*

Für die Posthomerica behalte ich die traditionellen Titel Aithiopsis, Kleine Ilias, Iliupersis bei. Der Versuch Bethes¹⁸, diese drei Gedichte als Teile eines einzigen, elf Bücher umfassenden Epos zu erweisen, ist zu wenig durchschlagend.

Für die Aithiopsis, welche den Tod des Memnon und des Achill erzählt, ist uns bei Proklos kein Vorzeichen bezeugt. Lediglich Thetis τῷ παιδὶ τὰ κατὰ τὸν Μέμνονα προλέγει¹⁹. Vielleicht ist das Fehlen von Vorzeichen usw. ein Fingerzeig dafür, daß man die Abfassung und Entstehung der kyklischen Epen ganz eng mit der Ilias in Verbindung bringen muß; sie setzen überall die Ilias voraus. So war auch das große Ereignis der Aithiopsis, der Tod des Achill, schon in der Ilias so sehr durch Ahnungen und Weissagungen vorbereitet, daß sich der Dichter der Aithiopsis weitere Ankündigungen des Kommenden sparen konnte.

e) *Kleine Ilias*

Für die Kleine Ilias ist uns nach der Chrestomathie des Proklos²⁰ wiederum kein Vorzeichen bezeugt. Dagegen spielt die Prophezeiung (χορήσαντος) des Helenos, nach Apollodor (Epit. 5, 9 f) auch die des Kalchas²¹, eine große Rolle. Sie nennt die Bedingungen, die für die Eroberung Trojas erfüllt sein müssen. Es ist richtig, was Welcker²² sagt: Ein »abergläubischer Schein« ist über dieses Gedicht gebreitet. Das Vorherrschen der Weissagung und die an Zauber erinnernden Bedingungen für die Eroberung der Stadt machen den Unterschied zur homerischen Ilias deutlich.

¹⁸ Homer II¹, 208 ff.

¹⁹ Th. W. Allen, Homeri opera V, 106.

²⁰ Th. W. Allen, Homeri opera V, 106f.

²¹ Vgl. E. Bethe, Homer II¹, 246f.

²² Der ep. Cycl. II, 277.

d) *Iliupersis*

Nach Proklos²³ ereignet sich vor dem Untergang der Stadt Ilios ein Schreckenszeichen. Die beiden Schlangen, die bei Vergil mehr zur Bestrafung²⁴ des Laokoon gesandt erscheinen, sind bei Proklos eindeutig als Vorzeichen verstanden, das den Untergang der Stadt ankündigt. Aber von den Umstehenden versteht nur Aeneas die Warnung der Götter (τῶ τέρατι δυσφορήσαντες οἱ περὶ τὸν Αἰνείαν ὀπεξήλθον). Proklos betont, daß die Schlangen außer dem Vater nur noch den einen der beiden Söhne töteten. Das wird für die rechte Auslegung des Vorzeichens seine Bedeutung gehabt haben. Die Interpretation, welche Bethe²⁵ vorschlägt, ist durchaus ansprechend: Der vom Unheil verschonte Sohn bedeutet die Rettung des einen Zweiges des troischen Königshauses, dem Aeneas angehört; während der andere Zweig, das Geschlecht der Priamiden, durch den getöteten Sohn symbolisiert wird. Aeneas rettet sich auf das Zeichen hin mit seinen Leuten in das Gebirge²⁶.

So verstanden, haben wir ein echt episches Vorzeichen, wenn auch ins Grausige gesteigert. Man kann es vergleichen mit dem Sperlingswunder in Aulis, das ja auch als τέρας bezeichnet ist (II, 324)²⁷. Besonders nahe verwandt ist es mit dem Unglückszeichen der Thebais, das sich in Nemea ereignete, wo eine Schlange das Königskind Opheltes tötete. — Auch für die Iliupersis läßt sich also ein einleitendes Vorzeichen statuieren, das vor dem Beginn der eigentlichen Handlung die unheilvolle Zukunft ankündete²⁸.

²³ Th. W. Allen. *Homeri opera* V, 107f.

²⁴ H. Kleinknecht, *Hermes* 79, 1944, 66 ff, weist zwar nach, daß auch die Darstellung Vergils ganz im Prodigienstil gehalten ist. Dennoch empfindet der Leser der Äneis, wie die Troer, den Tod des Laokoon als Strafe der Götter. Es verstößt doch gegen den Sinn eines Vorzeichens, wenn gerade Laokoon, der als einziger den wahren Sachverhalt erkennt, dem Unheil verfällt. Der Prodigienstil der Schilderung ist zu einem guten Teil aus dem ursprünglichen ominösen Charakter der Laokoon-szene zu erklären; Vergil hat die Überlieferung für sein Epos entsprechend umgeformt.

²⁵ Homer II¹, 254f. So auch C. Robert, *Bild und Lied* 193, und *Griechische Heldensage* 1249.

²⁶ Eine andere Version bei Apollod. *Epit.* 5, 19 (Wagner): die beiden Söhne kommen zusammen mit dem Vater um; aber auch da sind die Schlangen ein σημεῖον, welches von Apollo geschickt wurde. Apollodor sagt ferner, daß die Schlangen von den vorgelagerten Inseln geschwommen kamen. Das sollte doch wohl die Richtung anzeigen, aus der das Unheil in der Person der Griechen bald darauf erschien (bei Vergil *Aen.* II, 203: *a Tenedo*). Über die Umformung der Erzählung bei Vergil s. R. Heinze, *Vergils epische Technik*⁴ 15 ff, und H. Kleinknecht, *Hermes* 79, 1944, 97 ff.

²⁷ Vgl. *Ilias* II, 308: ἐνθ' ἐφάνη μέγα σῆμα· δράκων ἐπὶ νῶτα δαφνοῦς mit Proklos (Allen 107, 23): ἐν αὐτῷ δὲ τούτῳ δύο δράκοντες ἐπιφανέντες. . .

²⁸ Apollodor *Epit.* 5, 16f (Wagner) läßt, ähnlich wie Vergil *Aen.* II, 246, auch *Kassandra* eine Unglücksweissagung tun. Aber da Proklos davon nichts weiß, ist es fraglich, ob wir das für das kyklische Epos annehmen dürfen.

e) *Nosten*

Von den Berichten über die Heimkehr der trojanischen Helden ist nur die Heimkehr des Odysseus in unserer Odyssee erhalten. Aber in dieser, genauer gesagt in der Telemachie, sind Ausschnitte aus den Heimkehrergeschichten der anderen Trojakämpfer verarbeitet. Ob es sich dabei um jenes Nostosepos in fünf Büchern handelt, dessen Inhalt uns Proklos gibt, ist fraglich²⁹.

In der Chrestomathie³⁰ wird auch des Kalchas Abmarsch aus Troja erwähnt; aber er tritt nicht als Seher in Funktion. Bethe³¹ vermutet auf Grund einer Notiz Apollodors (Epit. 5, 25), daß Kalchas zu Beginn der kyklischen Nosten vor Athenes Zorn gewarnt hat. Da Proklos Weissagungen etc. in seiner Chrestomathie im allgemeinen nicht übergeht (vgl. z.B. die Kyprien), ist die Vermutung gewagt. Aber es wäre immerhin denkbar, daß der Nostendichter in Anlehnung an den ersten Gesang der Ilias, wo Kalchas den Grund für den Groll Apollon anzeigt, ihn in ähnlicher Situation zu Beginn seines Epos in Aktion treten ließ.

Dagegen kündigt nach Proklos vor der Abfahrt der letzten Heeresgruppe um Agamemnon (bei der sich auch Aias befand) das Eidolon des Achill die kommenden Dinge voraus.

Auch das Götterzeichen Od. 3, 168 ff darf man wohl, obgleich Proklos schweigt, für die kyklischen Nosten in Anspruch nehmen; im Verlauf des Epos war es ja nicht sehr bedeutend, so daß es in der Chrestomathie leicht übergangen werden konnte. — Nestor erzählt dem Telemach von der Heimkehr der Griechen aus Troja. Von Anfang an lag ein Unstern über dem Beginnen. Ein Frevel wurde begangen; deshalb fanden viele den Untergang durch den Groll der Athene. Die Göttin erregt Streit zwischen Menelaos und Agamemnon — das Heer spaltet sich. Menelaos und seine Gruppe fährt sofort ab, während die um Agamemnon noch zurückbleiben. Nestor schließt sich dem Menelaos an. Zunächst verläuft die Fahrt günstig. Doch Zeus denkt nicht an Heimkehr für alle; denn wieder erregt er Streit unter ihnen. Odysseus sondert sich ab und kehrt zu Agamemnon zurück. Nestor erkennt, daß ein Gott Übles sinnt und sucht, zusammen mit Diomedes, das Weite. In Lesbos stößt noch Menelaos zu ihnen, eben als sie hin und her überlegen, ob sie Chios links liegen lassen und direkt über Psyria nach Euboia segeln oder den längeren Küstenweg zwischen Chios und dem Festland wählen sollen. Sie beten zum Gott, daß er ihnen ein Zeichen schicke. Dieser gibt ihnen die Weisung, die direkte Route durchs offene Meer nach Euboia zu nehmen, damit sie so rasch wie möglich dem Unheil entkämen (173 ff). Ein günstiger Wind erhebt sich; während der

²⁹ E. Bethe, *Homer II*¹, 278, der unsere Odyssee sehr spät ansetzt, kann es natürlich leicht bejahen.

³⁰ Th. W. Allen, *Homeri opera* V, 108

³¹ *Homer II*¹, 272f.

Nacht noch gelangen sie an die Südspitze Euboias. — So kommt Diomedes nach Hause, und auch Nestor kehrt glücklich nach Pylos heim³².

Das prophetische Gesicht und die böse Ahnung der Kassandra bei der Ankunft in Mykene, wie es Aeschylus im Agamemnon so eindrucksvoll darstellt, können für das kyklische Nostenepos nicht erwiesen werden.

Immerhin zeigt sich wieder, daß zu Beginn der epischen Handlung, wenn auch kein Götterzeichen, so doch eine Weissagung steht und daß im Verlauf des Gedichtes die Mantik eine Rolle spielt. Die Szene in Lesbos beweist, daß auch der Nostodichter, ähnlich wie die Odyssee, die Heimkehr von der Gunst oder Ungunst der Götter abhängig sein ließ. Im Bericht des Nestor fallen die exakten geographischen Angaben auf. Das mag wohl noch zu Lebzeiten des Dichters so gewesen sein, daß die Seeleute sich in Lesbos überlegten, welche Route sie ins Mutterland hinüber einschlagen sollten, die kürzere, aber gefährlichere, nördlich an Chios vorbei, oder zunächst an der Küste entlang, um dann erst von der Südspitze der Insel Chios aus das offene Meer zu überqueren. Daß auch die Seeleute zur Zeit des Dichters in Lesbos manches Mal eine Weisung der Götter erbaten, kann man sich denken. — So haben wir in dieser Reisebeschreibung, verbunden mit der Bitte um ein *τέρας*, möglicherweise eine Schilderung wirklichen Lebens aus der Gegenwart des Dichters. Uns aber zeigt diese Episode, die wenig oder gar keine Bedeutung für die epische Technik hat, daß Vorzeichen nicht nur in der Dichtung um der Dichtung willen, sondern auch im alltäglichen Dasein jener Menschen eine große Rolle spielten.

Für die *Telegonie* ist uns von Proklos kein Vorzeichen³³ berichtet. So können wir dieses Gedicht hier übergehen.

f) *Bellerophontessage*

Im Verlauf der Kämpfe des sechsten Buches der Ilias trifft Diomedes auf Glaukos. Statt der Speerwürfe tauschen sie Geschichten aus alter Zeit. Diomedes erzählt vom Frevel des Lykurgos gegen den Gott Dionysos, Glaukos die Geschichte des Bellerophontes (145-211). Neben der Verleumdung, die er von der Gemahlin des Proitos erleiden mußte, werden besonders seine Kämpfe und Abenteuer in Lykien erwähnt. Auf dieschriftliche Andeutung des Proitos hin befiehlt ihm der dortige König gefährliche Abenteuer, die ihm den Tod bringen sollen. Als erstes muß er gegen die schreckliche Chimaira antreten. Doch er bringt sie zur Strecke, den Zeichen der Götter vertrauend (183). Dann folgt der Kampf gegen die Solymer und gegen die Amazonen. Als er noch aus einem ihm bereiteten

³² Über Menelaos' Schicksal läßt der Dichter den Nestor absichtlich schweigen. Den Nostos des Menelaos sollen wir ja im vierten Gesang der Odyssee aus seinem eigenen Munde vernehmen.

³³ Wohl aber spielen Weissagungen und Orakelsprüche eine große Rolle; vgl. A. Hartmann, Untersuchungen über die Sagen vom Tod des Odysseus, München 1917.

Hinterhalt heil entkommt, wird seine göttliche Abkunft erkannt und ehrenvoll behandelt.

Daß sich der Iliasdichter bei dieser Erzählung auf eine alte Dichtung stützt, dürfte sicher sein. Aber sehr viel mehr kann man nicht sagen. War es ein kurzes Heldengedicht, eine katalogartige Familiengeschichte oder ein größeres Epos? — Wir wissen es nicht. Die Erwähnung von Vorzeichen macht es aus den gleichen Gründen wie bei IV, 370 ff wahrscheinlich, daß geformte Sägendichtung als Quelle zugrundeliegt. Hier gilt ähnliches wie über das *τέρας*, das dem Tydeus beim Kampf gegen die Thebaner zuteil geworden ist. Beide Vorzeichen sind mit dem gleichen Halbvers mehr angedeutet als erzählt (*θεῶν τεράεσσι πιθήσας*). Nur handelt es sich bei Tydeus um eine Warnung, bei Bellerophonotes aber um ein ermunterndes oder aufklärendes Götterzeichen.

g) *Argonautenepos*

Nach den Forschungen von K. Meuli³⁴ darf man es als bewiesen achten, daß ein altes Argonautenepos bereits vor unserer Odyssee anzusetzen ist. Wie das meiste aus dem epischen Zeitalter sind auch diese alten Argonautika schon in der Antike in Vergessenheit geraten und verlorengegangen. Die erste vollständig erhaltene dichterische Schilderung des Argonautenzuges lesen wir bei Pindar P. IV. Die Hauptquelle unserer Kenntnis der Argonautensage ist aber das Epos des Apollonius Rhodius. Pindar und Apollonius Rhodius folgen verschiedenen Fassungen der Sage. Aber sie stimmen darin überein, daß sie die Abfahrt der Argo aus dem Heimathafen mit einem Vorzeichen verbinden. Bei Pindar (189 ff) ist es Mopsos, der die Argonauten auf Grund günstiger Zeichen, ähnlich wie Kalchas die Danaer (vgl. Ilias II, 299 ff), das Schiff besteigen heißt; außerdem verheißt Zeus durch Blitz und Donner dem abfahrenden Schiff gute Fahrt und erfolgreiche Heimkehr (197 ff). Man denkt unwillkürlich an den Bericht des Nestor im 2. Gesang der Ilias. Bei Pindar sowohl wie in der Ilias finden wir die Erwähnung eines doppelten Vorzeichens. Das ist nicht unwichtig angesichts der Tatsache, daß man die Nestorrede mit der Erwähnung des Vorzeichens als Dublette der vorausgehenden Odysseusrede verdächtigt hat.

Apollonius Rhodius läßt den Idmon bei der Abfahrt der Argonauten die Deutung des günstigen Vorzeichens aussprechen (I, 436 ff). Zwar sind Emphyromantie und Kapnomantie³⁵, auf die sich Idmon versteht, in den

³⁴ Odyssee und Argonautika 1922.

³⁵ Man kann zweifeln, ob es sich bei dieser Kapnomantie um wirkliche Vorzeichen-deutung handelt. Aus der Bewegung des Rauches vermag man ja höchstens »günstig« oder »ungünstig« abzulesen. Wenn es aber I, 439 heißt *ρόον ἔκφατο Λητοῖδαιος*, und dann Einzelheiten über den Verlauf des Unternehmens verkündet werden, so sieht das eher nach Inspirationsmantik aus, die durch die Rauchbeobachtung ausgelöst wurde.

homerischen Epen unbekannt; aber immerhin beginnen auch die Argonautika, ähnlich wie Ilias und Odyssee, mit zukunfts kündenden Vorzeichen. Im Vergleich zu den homerischen Gedichten erfaßt dieser vorausschauende Blick nur wenige Einzelheiten der epischen Handlung. Außerdem ist diese Vorausschau in beinahe störender Weise gekoppelt mit der Prophezeiung eines Einzelschicksals, das auf das Ganze gesehen, nebensächlich erscheint. Aber das hängt wohl damit zusammen, daß das *τέλος* des hellenistischen Epos längst nicht so eindeutig ist wie das der beiden homerischen Gedichte.

Nach dem unglückseligen Nachtkampf mit den Dolionen erheben sich heftige Winde und verwehren die Weiterfahrt. Da fliegt in der folgenden Nacht ein Eisvogel um das Haupt des schlafenden Jason und weissagt mit schriller Stimme das Ende der Stürme (I, 1084 ff). Mopsos, der eben Wache hält, versteht den Schrei des Vogels, weckt Jason und tut ihm kund, daß die widrigen Winde weichen, wenn er zum Heiligtum der Großen Mutter hinaufsteigt und sie mit Opfern versöhnt. Freudig leistet dieser der Weissagung des Sehers Folge. — Mit breiter Ausführlichkeit wird uns dann die Szene im Heiligtum der Magna Mater geschildert.

Genaugenommen handelt es sich hier um kein Vorzeichen, sondern um eine Weissagung (*θεσπίζουσα* 1085)³⁶. Sie scheint die epische Handlung weiterzutreiben, indem sie durch den Hinweis, die Hilfe der Göttin anzuflehen, indirekt die Weiterfahrt ermöglicht. Aber im Grunde dient das Vorzeichen doch mehr zur Einführung eines Kult- und Namenaitions als zur Fortführung der epischen Handlung — im Unterschied zu Homer, wodie großen Vorzeichen die Handlung immer auf das *τέλος* hin ausrichten³⁷.

Als Jason im 3. Gesang von Aietes die Bedingungen für die Gewinnung des Goldenen Vlieses erfährt, bemächtigt sich seiner große Verzagttheit. Doch Argos weiß Rat: Man muß die Hilfe Medeas zu gewinnen suchen (III, 523 ff). Gleich darauf geben die Götter ein Zeichen (540 ff): Eine Taube flüchtet sich vor dem Angriff eines Habichtes in den Gewandbausch Jasons. Der ihr nachstürzende Raubvogel prallt auf das Vorderdeck des Schiffes. Mopsos deutet das Zeichen: »Man muß sich an Medea wenden; sie wird ihren Beistand nicht verweigern, wenn wirklich Phineus (vgl. II, 423 f) recht gehabt hat, der für die glückliche Heimkehr auf die Hilfe der Kypris verwiesen hat. Ihr heiliger Vogel ist dem Verderben entronnen. Mein Herz ahnt voraus, wie alles kommen wird. Rufen wir also Kypris an und folgen wir dem Rat des Argos!« — Alle außer Idas stimmen dem Seher zu und beschließen, sich der Hilfe Medeas zu bedienen.

³⁶ Vgl. die Vogelstimme III, 927 ff und auch die Krähe in der Hekale des Kallimachos, von dem Apollonius Rhodius abhängen wird; s. Wilamowitz, Hellen. Dichtung II, 182.

³⁷ Eine Ausnahme bildet das Vorzeichen der Dolonie; aber die Dolonie ist eben eine später in die Ilias eingeschobene Episode. Das Adlerzeichen im 24. Gesang der Ilias muß man ebenfalls unter die Ausnahmen zählen.

Dieses *σῆμα* scheint ganz homerischen Charakter zu haben. Das Gleichnishafte ist uns von Ilias und Odyssee her vertraut. In der Deutung geht allerdings Mopsos auf den handgreiflichen Symbolgehalt kaum ein. Das Vorzeichen führt die epische Handlung geradlinig und energisch auf das Ziel hin: das Goldene Vlies muß unter dem Beistand der Kypris, das heißt mit Hilfe der Medea, gewonnen werden. Für den Leser, der an den gleichnishaften Charakter der epischen Vorzeichen gewohnt ist, kündigt sich sogar noch mehr an: die Flucht der Medea, ihre Verbindung mit Jason, das vergebliche Bemühen der Verfolger — all dies läßt sich bereits errahnen. — Aber genau besehen hat das Vorzeichen eine recht unhomerische Funktion. Bei Homer treten *σήματα* unvermittelt auf, bringen einen neuen Impuls, hemmen oder ermüden. Es ist ihnen sozusagen eine Art Autonomie eigen und sie bedürfen keiner psychologischen Vorbereitung und erst recht keiner andersartigen Hilfsmotive für ihre Wirkung. Aber das Vorzeichen, das den Argonauten zuteil wird, ist nur ein Beweggrund mehr, dem Rat des Argos zu folgen. Es dient der psychologischen Erklärung und Motivierung der Zustimmung, die man dem Rat des Argos zollt. Vielleicht wäre ohne das Zeichen die Zustimmung weniger glatt zustande gekommen, erfolgt wäre sie auf jeden Fall. Aber so wie im gleichen 3. Buch des Apollonius Rhodius das Eingreifen der Göttinnen und der Pfeilschuß des Eros die Motivierung und psychologische Entwicklung der Liebe Medeas nicht überflüssig machen, so wenig verdrängt auch dieses Vorzeichen die Planung und Überlegung der Helden.

Unter den Vorzeichenszenen des Apollonius Rhodius ist das Gleichnis III, 956 ff am eindeutigsten auf ein homerisches Vorbild zurückzuführen. Medea erwartet am Hekateempel Jason. Da erscheint er vor ihr, der Sehenden, wie der Sirius heraufsteigt aus dem Okeanos; schön ist er und gar herrlich zu schauen, wenn er am Horizont erstrahlt; aber unsägliches Unheil bringt er über die Herden. So schön kommt auf sie zu der Aisonide. Bittersüße Betäubung erregt er bei seinem Erscheinen. Das Herz sprengt ihr die Brust, Dunkel legt sich über die Augen. . .

Jeder denkt bei diesem tief empfundenen Bild an die nicht minder großartige Szene der Ilias, da Priamos den Achill heranziehen sieht wie den Unheilsstern (XXII, 25 ff)³⁸. Dennoch, wie verschieden sind die beiden Szenen schon im Sprachlichen! Es ist das gleiche geschildert und doch ist außer *ἀρίζηλος* kaum ein Wort gemeinsam. Der Unterschied wird noch deutlicher, wenn wir auf das Sachliche und Psychologische achten. In der Ilias ist mit dem Gleichnis direkt der Glanz der Rüstung des anstürmenden Achill geschildert. Die Gefühle im Herzen des Vaters Priamos sind nur indirekt aus *ῥῥωξεν* und aus der Geste der Trauer zu erschließen. Groß ist der Dichter in dem, was er schildert, aber beinahe noch größer in

³⁸ Auch Vergil Aen. X, 273 hat das Vorzeichengleichnis von Homer übernommen; er bewahrt das Homerische treuer als Apollonius Rhodius.

dem, was er, ohne es auszusprechen, mitschwingen läßt. Denn daß das Bild des verderblichen Unheilssternes vom qualvollen Herzen des Vaters her empfunden ist und dessen Angst und Sorge veranschaulichen soll, ist Selbstverständlichkeit, die nicht ausgesprochen wird. — Apollonius schildert unmittelbarer die Welt der Gefühle in der Jungfrau, die den Geliebten erwartet und nicht weniger erfüllt ist von unbeschreiblich süßem Verlangen als von der Ahnung des Unheils. In ganzen drei Versen (957-959) führt uns der Dichter die Bildseite, aber mit großer Ausführlichkeit (960-965) die Sachseite, das heißt das seelische Erleben der Medea, vor Augen. Man sieht, wie ganz anders die homerische Szene bei dem Alexandriner geworden ist.

Ganz ähnlich wie das Vogelzeichen III, 540 ff auf einen Vorschlag des Argos hin erfolgt und die Zustimmung der übrigen Helden motiviert, erscheint auch das Himmelszeichen IV, 294 ff, nachdem Argos den Rat gegeben hat, auf einem anderen, neuen Weg in die Heimat zurückzukehren. Auch hier bietet das Vorzeichen ein Motiv mehr (neben den übrigen natürlichen Beweggründen), diesem Plan zuzustimmen. Da allerdings der neue Weg zunächst noch unbekannt ist, gibt es diesen zugleich an: Der Meteor — um einen solchen handelt es sich wohl — zieht am Himmel seine Lichtbahn und bestimmt so die Fahrtrichtung.

Aus der letzten großen Ausweglosigkeit werden die Argonauten durch einen rätselhaften Spruch gerettet, den die drei libyschen Halbgöttinnen dem Jason zuflüstern (IV, 1324 ff). Der Spruch ist dunkel und zweideutig, wie nur irgendeiner der Orakelsprüche, die uns Herodot in so großer Zahl überliefert hat. Dem Peleus gelingt die richtige Deutung (1370 ff). So nehmen denn die Helden ihre »Mutter« auf die Schultern und schleppen sie über den Wüstensand dem rettenden Meer zu. Der Unterschied zu Homer liegt auf der Hand; die Szene setzt die Orakelpraxis zur Zeit des Dichters voraus.

Dieser knappe Überblick mag deutlich gemacht haben, daß zwischen den Vorzeichenszenen des Apollonius Rhodius und denen Homers der Unterschiede nicht weniger sind als der Ähnlichkeiten. Eine andere Auffassung über die bewegenden Kräfte des menschlichen Handelns und damit der epischen Handlung, eine neue religiöse Weltsicht und das Eindringen neuer mantischer Bräuche macht sich bemerkbar³⁹.

³⁹ Es kommt, will man dem alexandrinischen Dichter gerecht werden, nicht sehr darauf an festzustellen: »Er hat sich große Mühe gegeben, . . . auch hierin (scil. in Weissagungen und Vorzeichenszenen) die Höhen homerischer Kunst zu erklimmen«, und ihm zu »verzeihen«, daß er hinter Homer zurückblieb (so L. Hensel, Weissagungen in der alexandrinischen Poesie 52); fruchtbarer ist eine Betrachtung, wie sie F. Mehmel, Vergil und Apollonius Rhodius p. II f, für Vergil vorschlägt, nämlich das dichterische Werk weniger »als etwas, was gemacht wird« zu betrachten,

h) *Aeneis*

Da Vergil ganz bewußt das homerische Epos — Odyssee und Ilias — dem Römertum einverleiben und zu einem bleibenden Besitz der lateinischen Welt machen wollte, ist der Vergleich zwischen der Aeneis und den homerischen Epen berechtigt, ja gefordert. Für uns hat diese Gegenüberstellung wiederum nicht irgendeinen Selbstzweck; aber sie wird dazu beitragen, die Vorzeichenszenen der homerischen Gedichte in ihrer Eigenart besser zu verstehen. Wie schon bei der Betrachtung der Argonautika des Apollonius Rhodius sollen Werturteile möglichst vermieden werden.

Als Aeneas mit sieben von zwanzig Schiffen sich aus dem Sturm an die afrikanische Küste gerettet hatte und auf Erkundigung ausgeht, begegnet ihm die Göttin-Mutter. Sie gibt ihm die Weisung, in die Stadt der Dido zu gehen und macht ihn auf einen vorbedeutenden Vogelflug aufmerksam: Zwölf Schwäne lassen sich, nachdem ein Adler ihren Zug in Verwirrung gebracht hat, geordnet und froh auf die Erde nieder. So wird es auch mit den zwölf Schiffen gehen, die noch zu erwarten sind. Aeneas solle sich jetzt nur in die Stadt der Dido begeben (I, 387 ff).

Dieses *augurium* enthält homerische Elemente. Es handelt sich um einen symbolischen Vogelflug, wie etwa Od. 15, 154 ff; 19, 535 ff. Doch das Bedeutungsvolle an der Szene ist nicht das Vorzeichen als solches, sondern die tröstliche Begegnung mit der göttlichen Mutter. Die Reaktion gilt ja auch nicht dem verheißungsvollen *omen*, sondern dem Verschwinden der Venus (405 ff): der Trost für Aeneas liegt weniger im Vorzeichen als in der Nähe der Göttin; alles kommt auf sie an, die den Aeneas auf das Zeichen hinweist⁴⁰ und die ihm das Zeichen deutet. In der Begegnung von Göttin und Mann, deren Innigkeit mit dem Dialog zwischen Athene und Odysseus im 13. Buch der Odyssee zu vergleichen ist, liegt das eigentlich Vergilische dieser Szene. Das Vorzeichen ist Symbol dafür, daß mit der Nähe der Göttin-Mutter alles gut ist, alle Verzagtheit und Ungewißheit verschwindet und sicherer Zuversicht Platz macht.

In den Berichten seiner Leiden und Schicksale erwähnt Aeneas, anders als Odysseus in den Apologoi, viele Vorzeichen und Götterweisungen. Dieser Unterschied wird verständlich, wenn wir bedenken, daß Aeneas sein Schicksal nicht als »Privatmann« wie Odysseus erlebt und erduldet, sondern daß bei ihm immer das Schicksal Roms mit im Spiele ist. Im ganzen Gedicht gilt von ihm: *attolens umero famamque et fata nepotum*

sondern »als etwas, was geworden ist«, also sein Augenmerk mehr auf den Stil zu richten und auf die historisch und persönlich bedingte Daseinsdeutung des Dichters. — Vgl. auch Wilamowitz, Hellen. Dichtung II, 181f und P. Händel, Beobachtungen zur epischen Technik des Apollonius Rhodius (passim).

⁴⁰ Aeneas selbst ist auf den Flug der zwölf Schwäne gar nicht aufmerksam geworden. »*Aspice . . .*« (393) ermahnt ihn die Göttin.

(VIII, 731). Die Feierlichkeit der Vorzeichen und das Gewicht der göttlichen Weisungen sind am Platze, wo es um Bedeutendes, eben um Rom, geht.

Die Laokoonszene (II, 199 ff) war ursprünglich ein Vorzeichen für den Untergang Trojas. Vergil hat hier ändernd eingegriffen. Das Prodigiose der Szene schimmert allerdings noch deutlich durch⁴¹; *improvida* (II, 200) soll wohl andeuten, daß man das Ereignis auch anders hätte deuten können, als man es tatsächlich getan hat⁴². Aber zunächst wirkt der Vorgang für die Troer und auch für den Leser wie ein Gottesgericht⁴³. Zugleich aber ist richtig, was K. Büchner sagt: An dieser Szene läßt sich die vergilische Deutung menschlichen Handelns ablesen; das Laokoonprodigium »ist symbolisch dafür, wie menschliches Handeln den tiefsten Sinn verfehlen kann«, wenn der Mensch nicht im rechten Sinn ein Hörender ist, sondern vom *furor* (I, 244) sich leiten läßt⁴⁴. — Solche Vielschichtigkeit einer Szene finden wir bei Homer nicht. Sie ist nur dort möglich, wo es den Begriff der vergilischen *fata* gibt, die ähnlich wie die christliche Vorherbestimmung die Spannung zwischen dem »Bestimmten« und dem durch den menschlichen Willen Bedingten in sich tragen⁴⁵. Für den Fortgang der epischen Handlung hat das Ereignis eine ähnliche Funktion wie manche Vorzeichen der Argonautika des Apollonius Rhodius: Es dient der psychologischen Erklärung und Motivierung der Zustimmung. Auch ohne das Erscheinen der Schlangen hätte man das Pferd in die Stadt gezogen (*credita res!* I, 196); aber vielleicht nicht mit solcher Zuversicht, vielleicht auch nicht ohne jeden Widerstand. Vor allem aber wäre ohne

⁴¹ Siehe H. Kleinknecht, *Hermes* 79, 1944, 66-111; dort auch die Geschichte des Mythologems (S. 97 ff). Vgl. K. Büchner, *P. Vergilius Maro* 327 ff.

⁴² H. Kleinknecht, l. c. 81, 1, führt zum Vergleich das Vorzeichen an, das Juturna Aen. XII, 244 sendet. Aber dort täuscht eine Gottheit die Menschen durch Sendung eines irreführenden Zeichens, so daß die Menschen es »falsch« deuten müssen; bei der Laokoonszene jedoch ist von keiner direkten Täuschung durch die Götter die Rede; die Menschen deuten ein an sich wahres und echtes Götterzeichen falsch. Die Fehldeutung hätte vermieden werden können, »*si mens non laeva fuisset*«.

⁴³ Siehe R. Heinze, *V. e. T.* 16f; aber den ursächlichen Zusammenhang zwischen dem Speerwurf des Laokoon und seinem Tod folgt der Leser genau so wie die Troer nur aus dem zeitlichen Nacheinander. Der erzählende Aeneas, bzw. der Dichter, stellt diesen ursächlichen Zusammenhang nicht her.

⁴⁴ l. c. 328. Damit soll jedoch dem Vorgang der Charakter eines Gottesgerichtes und einer von den Göttern zugelassenen Täuschung nicht abgesprochen werden. »Der listensinnende Trug des Gottes« ist eine Möglichkeit, die das Epos von Anfang an kennt. R. Heinze, *V. e. T.* 16f hat recht, wenn er es als Postulat der religiösen Anschauung Vergils erklärt, daß auch der Untergang Trojas im letzten von den Göttern gewirkt wurde. Und auch darin hat er recht, wenn er sagt, daß für Vergil die Notwendigkeit bestand, den Vorwurf der Torheit von den Troern fernzuhalten: sie erlagen nicht menschlicher List, sondern göttlicher Gewalt.

⁴⁵ Sehr von ferne könnte man das Vorzeichen der Odyssee 2, 141 ff vergleichen. Auch dort sind wir auf das Problem menschlicher Freiheit und göttlicher Bestimmung gestoßen.

die Laokoontragödie das Ganze zu einer billigen Übertöpelungsszene geworden, die der Wucht des schicksalhaften Untergangs der Stadt schlecht entsprochen hätte. — Angemerkt sei auch noch, daß Vergil die warnenden Hinweise vor dem Untergang verdoppelt: das Pferd stößt beim Transport in die Stadt viermal ominös an (242f), und Kassandra-rufe werden laut, die unbeachtet verhallen (246 ff).

Bei dem Feuer, das um das Haupt des Ascanius spielt (II, 679 ff), handelt es sich, wie Heinze⁴⁶ richtig bemerkt, um eine typisch römische Vorzeichenszene mit der Scheidung von *augurium oblativum* und *augurium impetrativum*. Das erbetene *augurium maximum*, der Donner zur Linken, bestätigt das vorausgegangene Zeichen. Dazu weist noch ein niedergehender Meteor (oder Komet) die Richtung des Fluchtweges⁴⁷. — Die Flamme, die, ohne zu sengen, über dem Haupt des Ascanius züngelt, ist sicher symbolisch zu verstehen, wenn auch die Symbolik nicht direkt ausgesprochen ist: der Sproß der Aeneaden wird inmitten der brennenden Stadt und des allgemeinen Unterganges nicht zu Schaden kommen. Aber wie das Feuer um das Haupt der Helden in der Ilias kündigt es auch von kommender Berühmtheit und künftigem Heldentum.

Die Hauptsache an dem Götterzeichen ist jedoch nicht seine Bedeutung für die Zukunft, sondern seine bewegende Wirkung für die augenblickliche Situation. Kennzeichnend für Vergil ist seine enge Verbindung mit den *fata*. In auswegloser Situation bringt es den Anstoß zum Auszug und gibt die Richtung des Weges. So verstanden, hat es sein Ziel in der Gründung Roms, ja in der *pax Augusta*. Echt vergilisch ist auch, daß hier, wie später immer wieder, der greise Vater den Fingerzeig des Himmels erkennt und zu deuten vermag. Er ist für Vergil der Typ des hörenden Menschen. Das Alter will nichts mehr vom Leben; so vermag es die Weisung des Himmels und den Sinn der Stunde besser zu erfassen als das Ungestüm des fordernden Tatmenschen.

Das *omen* des blutenden Strauches steht vor der Abfahrt aus Thrakien (III, 24 ff). Man könnte zunächst an homerische Parallelen denken. Vorzeichen vor dem Beginn einer Fahrt sind ja im Epos häufig. Doch genau besehen, liegt das vergilische Prodigium nicht einfach vor dem Beginn der Abfahrt, sondern es setzt diese Abfahrt erst ins Werk. Wiederum steht es ganz und gar im Dienste der *fata*. Es sagt zwar nichts aus über das Wo und Wohin des Weges, macht aber klar: hier, in diesem von Blutschuld befleckten Lande, kann keine Bleibe sein! — *heu fuge crudelis terras, fuge litus avarum!* (43) Besonders stark kommt hier der Schrecken und das Grauen zum Ausdruck. Man denkt an das *τέρας* in

⁴⁶ V. e. T. 56f.

⁴⁷ F. Mehmel, Virgil und Apollonius Rhodius 65, 3, bemerkt dazu, daß das *augurium impetrativum* nicht einfach »mechanisch« erfolgt, sondern als göttliche Antwort auf das vorausgehende menschliche Vertrauen empfunden wird.

Thrinakia und an das zweite Gesicht des Theoklymenos in der Odyssee. Heinze⁴⁸ verweist auf römische Parallelen, vor allem bei Livius; Blut spielte eine große Rolle bei den römischen Prodigien. Auch dieses Zeichen legt Aeneas zur endgültigen Deutung und Entscheidung dem Anchises vor, obwohl die Stimme aus dem Strauch klar und eindeutig gesprochen hat.

In Delos bittet Aeneas Apollo um Auskunft über Weg und Ziel. Der Gott erscheint und gibt sein Orakel (III, 84 ff). — Hier liegt kein Zeichen vor, sondern ein Orakelspruch. Für uns ist von Bedeutung, daß dieser göttliche Spruch eine wichtige Stufe in der allmählichen Aufhellung des Fahrtzieles darstellt⁴⁹. Das Ziel wird zwar angegeben, aber so verhüllt, daß Anchises falsch, oder besser, nur halbrichtig deutet; halbrichtig deshalb, weil Kreta in der Linie des endgültigen Zieles liegt und die Aeneaden auf diese Weise immer weiter aus dem Verderben herausgeführt werden, das ihnen von Seite der Griechen droht⁵⁰.

Die Pest und die Mißernte, die über die neue Gründung auf Kreta kommen, werden in der Form eines Vorzeichens geschildert. Die Einführung mit »*subito cum*...« (III, 137; vgl. Od. 12, 394) und die Erwähnung des Sirius (141) beweisen es. Wiederum ahnt Anchises zuerst, daß das ein Wink der Götter ist und daß der Spruch des delischen Apollo falsch ausgelegt wurde. — Die Penaten geben dann an Stelle Apollos nochmal einen Orakelspruch. Darin werden genauere Angaben über Weg und Ziel gemacht, die wiederum dem Anchises zur Deutung vorgelegt werden. Dieser erinnert sich eines alten gleichlautenden Spruches der Cassandra, dem man bislang keine Beachtung und keinen Glauben geschenkt hatte⁵¹. So geht nun die Fahrt nach Italien, dem Ursprungsland des Dardanus.

Als Celaeno III, 245 ff das Tischprodigium verkündet, greift abermals Anchises ein und versucht durch ein abwehrendes Gebet, das ganz rituellen Charakter hat, das prophezeite Unglück abzuwehren. Solche apotropäische Gebete gehörten, wie andererseits die Annahme eines Auguriums, zum römischen Auguralritus. — Es liegt in der gleichen Linie, wenn dann Helenus, als Aeneas, geängstigt durch diese Drohweissagung, bei ihm anfragt, die tröstliche Antwort gibt: »*Fata viam invenient adeoque vocatus Apollo*« (395). So ist es nicht überraschend, daß die Erfüllung der Drohweissagung in einem Gewißheit bringenden Prodigium (VII, 107 ff) sich vollzieht. Die Gottheit (wohl Apollo) hat das, was zunächst eine Unglückskunde schien, zum Fördernden und Heilsamen ge-

⁴⁸ V. e. T. 106f.

⁴⁹ Vgl. K. Büchner, P. Vergilius Maro 337.

⁵⁰ Vgl. K. Büchner, l. c. 338.

⁵¹ Vgl. Aen. II, 246f, wo auch schon das schwermütige Motiv anklingt, daß die Sprüche der Cassandra keinen Glauben fanden; vgl. auch Od. 9, 507.

wandelt. Die Harmonisierung zwischen der Ankündigung dieses Prodigiums im 3. Buch und seiner Ausführung im 7. ist allerdings nicht vollzogen. Daß es in der Absicht Vergils lag, die eine oder andere »Fassung« aufzugeben, wie Heinze⁵² meint, ist nicht anzunehmen. Aber man kann sich auch nur schwer dazu verstehen, mit Büchner⁵³ in der Einführung des Anchises als einstigen Verkünders des Prodigiums (VII,123) (statt Celaeno) einen bloßen Gedächtnisirrtum Vergils zu erblicken. Mir scheint, daß die Umwandlung der Drohweissagung zu einem positiven Zeichen von vorneherein in der Absicht des Dichters lag, aber nicht mehr in allen Phasen durchgeführt werden konnte. So betrachtet, bedeutet auch die Weissagung der Celaeno eine weitere Stufe in der Aufhellung des Fahrtzieles: der Ort der Stadtgründung wird bestimmt.

Da das Orakel der Celaeno den Aeneaden keine Angaben über die nächsten Fahrtziele gebracht hat, gibt III, 359 ff der Seher Helenus nähere Hinweise. Das nächste Ziel ist die Westküste Italiens. Die Ankündigung des Sauprodigiums bringt Gewißheit über Zeit und Ort der neuen Gründung, wenn auch vorerst nur durch die Betonung der symbolischen Elemente des Vorzeichens, der Zahl und der Farbe (391 f). Mit der Erfüllung in VIII, 26–49. 81–85 stellt sich ein ähnliches Problem wie bei dem Tischorakel. Heinze⁵⁴ wollte aus der von ihm festgestellten Diskrepanz zwischen Ankündigung und Erfüllung Schlüsse auf die zeitliche Entstehung der einzelnen Bücher ziehen. Der Schluß Heinzes ist nicht zwingend. Die Annahme Büchners⁵⁵, daß das 3. Buch die traditionelle Form des Orakels bringt, während das 8. Buch das Prodigium den Bedürfnissen des Gedichtes entsprechend leicht abwandelt, befriedigt durchaus.

Als man endlich an der Ostküste auf italienischem Boden landet, sieht Aeneas vier weiße (also auffallende) Pferde (III, 537 ff). — Es handelt sich um ein typisches Landungsprodigium. Ereignisse bei der Ankunft an fremder oder feindlicher Küste sind wichtig; wichtig auch, was dort zuerst begegnet. Wieder ist es der alte Vater, der das *omen* interpretiert: Es bedeutet Kämpfe; denn das Pferd dient als Schlachtroß. Es bedeutet aber auch Frieden; denn Pferde gehen auch vereint (*concordia* 542) unter dem Joch.

Durch dieses Zeichen wird, wie so oft bei Homer, ein entscheidender Punkt im Verlauf der epischen Handlung markiert. Zum erstenmal betritt Aeneas mit den Seinen die neue Heimat Italien. Das ist nach der langen Zeit der Gefahr und des Suchens ein Augenblick, den hervorzuheben der Dichter nicht versäumen will. Es künden sich damit nicht nur

⁵² V. e. T. 89f.

⁵³ P. Vergilius Maro 343.

⁵⁴ V. e. T. 92 ff.

⁵⁵ P. Vergilius Maro 343.

die Kämpfe des zweiten Teiles der Aeneis an, sondern auch die *pax Augusta*, die dem Dichter selbst in so beglückender Weise nach all den erlittenen Wirrnissen erblüht ist.

Nachdem Dido entschlossen ist, in den Tod zu gehen, ereignen sich erschreckende Dinge im königlichen Palast (IV, 450 ff.). Im Stimmungsgelände könnte man die Verse mit dem Zeichen von Thrinakia und der Sinnesverwirrung der Freier vergleichen. Auch bei Vergil handelt es sich durchweg um reale, objektive Vorgänge. Daß hier der Dichter z. T. volkstümliche Elemente der Totenorakel und der »Anmeldung« übernommen hat, ist unverkennbar. In der epischen Technik haben diese Verse ähnlich wie die angeführten Odysseestellen den Untergang in schauerlicher Weise anzukündigen und vorzubereiten⁵⁶.

Nach der Abfahrt von Carthago zwingt ein Sturm die Aeneaden zu einer Zwischenlandung in Sizilien und führt sie wieder zu Acestes und zum Grab des Vaters. Da gerade der Jahrestag des Todes ist, veranstaltet Aeneas Wettkämpfe. Beim einleitenden Opfer ereignet sich ein Prodigium: Eine große Schlange umkreist siebenmal das Grab, nimmt von den Opferspeisen und verschwindet wieder in den Grabhügel (V, 84 ff.). Man ist erfreut über dieses Zeichen, und die Opfer werden mit vermehrter Feierlichkeit zu Ende geführt.

Büchner⁵⁷ sieht die symbolische Bedeutung dieses Vorzeichens in der Teilnahme und in dem Einklang des Vaters Anchises mit dem Planen und Handeln des Aeneas. Das ist sicher richtig, bleibt aber zu sehr im allgemeinen. Vergil lehnt sich deutlich an das homerische Schlangenzeichen in Aulis an⁵⁸. Wie Homer am Anfang der Iliashandlung das zeitliche Ziel des Geschehens durch ein Vorzeichen aufscheinen läßt, so auch Vergil am Beginn des zweiten Drittels seines Gedichtes⁵⁹. Die sieben Kreise der Schlange sagen wohl ebenso eine Zeitangabe aus wie die neun Sperlinge in der Ilias. Es wird dem Aeneas angedeutet, daß nun nach sieben Jahren Fahrt das Ziel des Suchens erreicht wird (vgl. I, 755; V, 626); man steht, so müssen wir annehmen, bereits im siebten Jahre nach der Ausfahrt von Troja, ebenso wie in der Ilias, unmittelbar vor dem langersehnten Ende der Leiden. Das Schlangenzeichen der Aeneis hat also im Rahmen der epischen Technik eine ähnliche Aufgabe wie das Sperlingswunder zu Beginn der Ilias.

⁵⁶ Ähnlich läßt Vergil in Georg. I, 463 ff. den Tod Caesars durch Zeichen sich ankündigen, nur sind dort die Prodigien, entsprechend der säkularen Bedeutung des Ereignisses, ins Kosmische gesteigert.

⁵⁷ P. Vergilius Maro 353.

⁵⁸ Vgl. vor allem Aen. V, 86-88 mit Ilias II, 308-310.

⁵⁹ Zur Komposition der Aeneis, die sowohl zweigliedrig (Buch I-VI und VII-XII) als auch dreigliedrig (Buch I-IV, V-VIII, IX-XII) verstanden werden kann, s. K. Büchner, P. Vergilius Maro 354.

Bei den folgenden Wettkämpfen ereignet sich ein sonderbares Prodigium. Ein von Acestes abgeschossener Pfeil fängt in der Luft Feuer und zieht wie ein Komet (oder Meteor) seine Bahn (V, 519 ff.).

Zur Bedeutung des Zeichens scheint mir Heinze⁶⁰ das Zutreffende gesagt zu haben. Es besagt für den Augenblick eine Ehrung des Acestes⁶¹ und für die Zukunft einen Hinweis auf die rühmliche Rolle seines Volkes. Aeneas überreicht anschließend dem Schützen ein Ehrengeschenk, das gerade auf Grund seiner Herkunft von Anchises besonders geeignet ist, die Verbundenheit auszudrücken (*monimentum et pignus amoris* 538); das ist nicht ohne Bedeutung: es wird sich auch in ferner Zukunft die enge Verbundenheit der Stadt des Acestes (Segesta) und der Stadt der Aeneaden bewähren. Heinze weist hin auf die Waffenbrüderschaft im ersten Punischen Krieg. — So dient dieses Vorzeichen dazu, dem vergilischen Epos die ihm eigentümliche geschichtliche Tiefendimension zu geben; die ganze römische Geschichte soll im Blickfeld des Lesers sein.

Den iliadischen Teil der Aeneis leitet der Dichter mit einer Abfolge mehrerer *omina* ein (VII, 58–147). Die Zeichen sind zu je zwei und zwei auf Latiner und Troer verteilt. Bei den Latinern folgt aus besonderen Gründen noch eine Orakelbefragung.

Auffallend kräftig ist der Symbolgehalt und Gleichnischarakter des ersten Vorzeichens, das den Latinern zuteil wird, herausgearbeitet. In der Wahl der Worte spürt der Leser sofort, daß mit dem Bienenschwarm, der aus einer bestimmten Himmelsrichtung sich auf dem alten heiligen Lorbeerbaum niedergelassen hat, die Troer gemeint sind. Der Lorbeerbaum selbst ist ein Symbol des latinischen Volkes mit seiner Hauptstadt Laurentum. Der Wipfel des Baumes, wo sich der Schwarm einnistet, ist Symbol der Herrschaft über dieses Volk (vgl. *summum* 64 und *summa* 70).

Ähnlich verhält es sich mit dem zweiten Vorzeichen, dem Feuer, das Lavinia bei einer Opferhandlung erfaßt. Auch den Ascanius hat einst Feuer umzüngelt (II, 680 ff.). Aber bei Lavinia hat das Ereignis eine düstere Bedeutung. Wohl kündigt es die einstige Berühmtheit der Stamm-mutter eines großen Volkes an, aber es bedeutet auch grausame Kämpfe. *Nefas* (73) und *horrendum* (78) zeigen den ganz anderen Stimmungsgehalt im Vergleich zur Ascaniusszene, wo *laetus* (II, 687) den Grundton angibt.

Weil diese beiden Vorzeichen gegen die allgemeine Erwartung stehen (*obstant* 58), bedarf es der Befragung des Orakels über ihren Sinn. Dieses gibt klare Auskunft, und *Fama* verbreitet die Weisung im ganzen Lande. So könnte man eine friedliche Begegnung und schöne Vereinigung zwischen Ankömmlingen und Einheimischen erwarten.

⁶⁰ V. e. T. 167f.

⁶¹ Vgl. bei Homer etwa den Donner der Athene und Hera zu Ehren des Agamemnon XI, 45f.

Die Troer kommen in der neuen Heimat an; ihnen werden ebenfalls zwei Zeichen zuteil. Das erste nimmt die Bedrückung der Drohweissagung der Celaeno hinweg und hat den Charakter gelöster Freude. Sie zeigt sich in den bewegten Worten des Aeneas, mit denen er die *vox* (= *φῆμη*) deutet⁶².

Das zweite Vorzeichen vollzieht sich in der Feierlichkeit des *augurium maximum*: Dreimal donnert der *pater omnipotens* vom heiteren Himmel — ähnlich wie er einstens beim Auszug aus Troja seinen Donner zur Linken ertönen ließ (II, 692). *Laeti* (147) bezeichnet die aufnahmebereite Stimmung, auf die diese beiden Zeichen bei den Troern treffen.

Dem Gewicht dieser Vorzeichenfolge steht bei Homer nichts wirklich Vergleichbares gegenüber; denn auch die Einleitung des dritten Schlacht-tages im 11. Gesang der Ilias, an die man denken könnte, weist keine so bedeutsamen *σήματα* auf. Dort wird das Kommende mehr in Gleichnissen angedeutet als in der Wirklichkeit angekündigt. Kennzeichnend für Vergil ist die Stimmung, die über beide Szenen gebreitet ist. Ungewisse Erwartung zwar großer, aber schwerer Ereignisse auf seiten der Latiner; Beglückung und Zuversicht auf seiten der Troer. Die Zeichen sind Winke des Fatus. Dort, wo man hört und bereit ist zu folgen, entsteht der frohe Einklang mit den *fata*. *Laetus* (130. 147. 259) ist hiefür das kennzeichnende Wort. Aber auch dort, wo man dem Willen der *fata* entgegentritt, setzen sie sich durch; allerdings ist dann ihr Weg mit Blut und Tränen benetzt. So stehen die *omina* der Latiner und die der Teukrer in spürbarem Kontrast. Sie enthalten im Symbol die folgenden sechs Bücher und haben im Rahmen der epischen Technik eine vorbereitende Aufgabe. Vor allem aber zeigen sie wiederum die Spannung zwischen dem Willen der *fata* und der Freiheit des menschlichen Handelns. So oder so gilt aber: *fata viam inveniunt*.

Mit dem 8. Buch beginnt die große Auseinandersetzung zwischen Latinern und Troern, die erst im Zweikampf zwischen Turnus und Aeneas am Schluß des Gedichtes ihr Ende finden wird. Unendliche Mühe wartet

⁶² Wenn K. Büchner, P. Vergilius Maro 373, schreibt, »daß die Durchführung dieses Wunders — als Interpretation eines ganz harmlosen Ereignisses — nur möglich war, wenn die Aeneaden nichts von der Prophezeiung wußten (weil es sonst zu ominöser Rede nicht hätte kommen können)«, so ist das nicht zutreffend. Es genügt für das Zustandekommen einer *φῆμη*, daß die Beziehung zwischen alltäglicher Situation und tieferer Bedeutung unbeabsichtigt hergestellt wird. Theoretisch ist es also durchaus möglich, daß Julius zwar von der Drohweissagung der Celaeno wußte, aber im Augenblick, da er den Scherz aussprach, nicht daran dachte. In der zufälligen Koinzidenz von Scherz und Erfüllung des Spruches liegt das Wesen der *vox*; Aeneas stellt diesen Zusammenhang heraus. Wahrscheinlich aber müssen wir mit dem Dichter sogar annehmen, daß Julius von der Weissagung der Celaeno keine Ahnung hatte; denn er war noch ein Kind, als sie ausgesprochen wurde. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang, daß der Kledonismus, d. h. die Zukunftsdeutung durch ein zufälliges Wort, in der Antike besonders aus Kindermund erwartet wurde; so z. B. Callimachus Epigr. 1 (Pf.), 14: *παίδων κληδόνα συνθέμενος*.

jetzt noch auf Aeneas, ähnlich wie auch für Odysseus mit der Landung auf Ithaka erst der zweite Teil seiner Leiden beginnt. So fügt es sich durchaus in den Zusammenhang des Buches, wenn das von Helenus verkündete Sauprodigium (III, 388 ff) zu einem Trostorakel für Aeneas wird (VIII, 42 ff. 81 ff). Vergleichbar ist in der Ilias die bestärkende Wirkung der Vorzeichenerzählungen des 2. Gesanges, die ebenfalls vor dem Beginn der Kämpfe liegen, in der Odyssee die tröstlichen *σήματα*, die dem Odysseus beim Morgengrauen des Entscheidungstages gegeben werden (20, 97 ff). Die Folgerung, die Heinze⁶³ aus der Tatsache zieht, daß das Sauprodigium bei seinem Eintreffen im 8. Buch nichts mehr von der örtlichen Bedeutung zeigt, die es nach der Ankündigung des Helenus im 3. Buch haben sollte, entspringt doch wohl einer zu isolierten Betrachtung der beiden Szenen. Es ist, wie gesagt, im Zusammenhang des 8. Buches ganz natürlich, daß das Vorzeichen zum Trost dient und die örtliche Bedeutung vernachlässigt wird. Es wäre zu pedantisch, deshalb Vergil einen Vorwurf zu machen oder gar große Schlüsse auf die zeitliche Einordnung des 3. Buches zu ziehen. Die doppelte Ankündigung des Orakels (durch Helenus und durch die Traumerscheinung des Flußgottes) hat bei Homer keine Parallele. Dagegen ist auch hier wieder, wie schon I, 393 ff; V, 85 und öfters bei Homer, die Zahlangabe von Bedeutung. Kenzeichnend für Vergil ist die Beseelung des Verhältnisses zwischen dem troischen Ankömmling und den Naturmächten der neuen Heimat (vgl. Vers 38). — Auch dieses Vorzeichen steht ganz im Dienste der *fata*: Aeneas ist der lang ersehnte Ankömmling (vgl. 477. 498 ff. 512).

Nach der Rede des Euander (VIII, 470-519) ertönt in den Lüften Schlachtenlärm und blitzen Waffen auf (520 ff). — Es ist wieder ein Zeichen der Ermutigung. Wie die Verse 520-522 zeigen, denken Aeneas und Achates, trotz der versprochenen Waffenhilfe, mit Besorgnis an die kommenden Kämpfe⁶⁴. Da gibt Venus das bestärkende Zeichen am Himmel. Aeneas versteht es: *ego poscor* (533). Die traurige Nachdenklichkeit von Vers 522 ist dem Kampfesmut und der Sicherheit gewichen (537 ff). In der folgenden Opferhandlung — es handelt sich um ein Opfer vor dem Aufbruch zu großen Taten — taucht wieder das Stichwort *laetus* auf (544). So liegt auch dieses *omen* in der Linie des Vorzeichens, das am Anfang des 8. Buches stand: Aeneas wird vorbereitet auf die großen Kämpfe, die in den nächsten Büchern zu bestehen sind.

In der Ilias tritt die Götterbotin Iris öfter in Erscheinung, und zweimal sind wir dort auch dem Regenbogen in Vorzeichengleichnissen begegnet (XI, 24 ff; XVII, 547 ff). Bei Homer ist zwischen Iris, der Götterbotin,

⁶³ V. e. T. 92 ff.

⁶⁴ Vielleicht spiegelt sich in Aeneas' Traurigkeit des Dichters eigene Stellung zu Kampf und Krieg, dessen Bitterkeit er selbst leidend in seinem Leben erfahren hat.

und Iris, dem Regenbogen als Vorzeichen, klar geschieden. Nicht so bei Vergil. Das 9. Buch der Aeneis beginnt mit einer reinen Botenszene: Iris kommt zu Turnus und treibt ihn an zum Losschlagen. Ihr Verschwinden wird unter dem Bild des Regenbogens beschrieben (14 ff). Es handelt sich um keine bloße Allegorie; sondern die anfängliche Botenszene wurde zu einer Vorzeichenszene (vgl. *sequor omina tanta* IX, 21). Wie bei Homer kündigt auch für Vergil der Regenbogen den schlimmen Krieg an. — Diese Verse sind eine Art Gegenstück zur Bestärkung des Aeneas durch das Himmelszeichen VIII, 520 ff (vgl. *ego poscor* VIII, 533 und: *sequor omina tanta, quisquis in arma vocas* IX, 31 f). Aber auch der Unterschied ist deutlich: Aeneas geht schweren Herzens, nur auf Grund der Forderung der *fata*, in den Kampf. Turnus dagegen begrüßt in seinem Ungestüm das Zeichen und ist vorher schon bereit zu kriegerischem Handeln. Man spürt, wie der Dichter über den Krieg denkt!

Mag auch die Erzählung von der Verwandlung der troischen Schiffe (IX, 110 ff) wie ein bloßer Exkurs erscheinen, so dient sie doch zur Charakterisierung der Gestalt des Turnus. Nochmal sagt uns der Dichter, was es bedeutet, den *fata* nicht gehorsam zu sein. — Die Szene steht zwischen echter Götterepiphanie und Vorzeichenschilderung. Es wird nur die Reaktion auf seiten der Feinde beschrieben: allgemeiner Schrecken; sogar die Natur, der Tiberstrom, ist von der göttlichen Erscheinung ergriffen. Nur Turnus nicht. Er deutet keck den Vorgang als günstiges Zeichen für sich. Die Götterweisungen, auf die sich die Troer berufen, stören ihn nicht; den *fata* sei durch die Landung der Troer Genüge getan: *sunt et mea contra fata mihi* (136 f), — ein wichtiger Satz, der die ganze Fragwürdigkeit des Turnus zeigt. Es gibt *fata Jovis*; aber wenn der Mensch *mea fata* sagt, beansprucht er etwas, was ihm im letzten nur von oben geschenkt werden kann.

Vergleichbar ist die Ablehnung der Vorzeichendeutung des Polydamas durch Hektor (Ilias XII, 195 ff). Aber Turnus steht unvergleichbar wilder und »gottloser« vor uns als Hektor, der fromm ist, aber von der Liebe zum Vaterland getrieben und in seinem Ungestüm geblendet, ein Zeichen der Götter nicht beachtet. Ebenso denkt man an die Ablehnung des Vogelzeichens durch die Freier im 2. Gesang der Odyssee. Auch da sind Unterschiede. Die Freier erscheinen als Bösewichte — Turnus als Übermensch, wenn man eine moderne Kategorie gebrauchen will. — So zeigt sich immer dort, wo man vermeint, ein homerisches Vorbild greifen zu können, in besonderem Maße das Eigene Vergils.

Der erste »scharfe« Pfeilschuß des Ascanius wird ähnlich wie der Schuß des Odysseus (21, 413 ff) mit einem Vorzeichen hervorgehoben (IX, 621 ff). Das Spannen des Bogens wird wie beim Pandarosschuß in der Ilias oder beim Schuß des Odysseus ausführlich beschrieben. Nach einem Gebet mit Opfersversprechen folgt das *augurium maximum*, der

Donner zur Linken, und das Tönen der Bogensehne zugleich. Der Feind stürzt getroffen zu Boden. Auch die Stimme des göttlichen Schützen Apollo ist zu vernehmen und gibt einen bedeutungsvollen Makarismos für die Zukunft. Dann führt der Gott selbst, in Gestalt des Butes, den Knaben aus dem Kampf, wohl um ihn vor frühzeitigem Schaden zu behüten und für Größeres zu bewahren. Dieses *omen* dient wieder, wie einst der Pfeilschuß des Acestes, den Blick des Lesers in die ferne Zukunft zu lenken: *geniture deos*, heißt es von Julius! (642)

Die homerischen Epen kennen die Möglichkeit, daß ein Gott den Menschen täuscht. Täuschung durch Vorzeichen kommt zwar in ihnen nicht vor; doch zwischen dem täuschenden Traum, den Zeus dem Agamemnon sendet, und dem täuschenden Vorzeichen, das Juturna den Rutulern schickt, ist kein großer Unterschied. Daß bei Vergil Juturna, also eine untergeordnete Göttin, das trügerische *signum* schickt, wird nicht zufällig sein. Zeus könnte nach dem Glauben des Dichters kaum ein täuschendes Zeichen senden. — Es handelt sich um eine Raubvogelszene wie I, 389 (vgl. die homerischen Parallelen). Die gleichnishafte Bedeutung ist handgreiflich und wird von dem Seher Tolumnus deutlich herausgestellt (XII, 259 ff). Typisch römisch ist die Erwähnung der Annahme: *accipio agnoscoque deos* (260) — eine Wendung, die bei Homer keine Entsprechung hat. Man spürt wieder den fest ausgeprägten Auguralritus hinter der Darstellung Vergils. Zu betonen ist, daß es sich nicht um ein falsch gedeutetes⁶⁵, sondern um ein täuschendes Vorzeichen handelt. — Es bewirkt nicht den Stimmungsumschwung — der ist schon im Gange —, sondern stellt nur noch den Windstoß dar, der in die schwelende Glut fährt. Es ist beinahe ein religiöses Symbol jener Haltung, die sich den *fata* nicht fügt: *nos patria amissa dominis parere superbis cogemur* (236f), hetzt Juturna die Rutuler auf und findet Gehör; auch die Latiner »wollen den Kampf« (242), — gegen die *fata* und gegen die Verträge, und deshalb werden sie von einem täuschenden Vorzeichen genarrt!

⁶⁵ So K. Büchner, P. Vergilius Maro 399.

ZUSAMMENFASSUNG UND ERGEBNIS

Vergleicht man die Vorzeichenszenen der verschiedenen Epen, die wir uns vor Augen geführt haben, so werden die Gemeinsamkeiten zunächst mehr in die Augen fallen als die Unterschiede. Von Homer bis Vergil sind es meist die gleichen Situationen im Ablauf der epischen Handlung, in denen Vorzeichen eintreten. Auch ihre Funktion, die sie im Rahmen der epischen Technik zu erfüllen haben, ist weithin gleich. Nur bei genauerem Zusehen treten die Unterschiede zu Tage.

Die jeweilige Situation ist für die Bedeutung der Vorzeichen von besonderer Wichtigkeit. Manchmal hängt es geradezu von ihr ab, daß ein Ereignis zum *σῆμα* wird. So war nicht jeder Überfall einer Schlange auf ein Vogelnest ein Götterzeichen. Aber daß er sich gerade ereignet, während man opfert, um einen glücklichen Ausgang des großen Kriegsunternehmens von den Göttern zu erlangen, macht den Vorgang bedeutungsvoll (II, 308). Ebenso verhält es sich beim Blitz, von dem Nestor erzählt (II, 350). Bedeutungsvoll wird er dadurch, daß er niederfährt, als man eben die Schiffe besteigt, um gegen Troja zu fahren. Das gleiche gilt bei Vogelflügen. Nicht jeder Vogel, der gen Osten fliegt, kündigt Zukünftiges — das ist keine Äußerung der Skepsis, sondern ein Sachverhalt, den der Dichter ohne Bedenken der Alltagserfahrung zugesteht. Darum sagt z.B. Theoklymenos, daß er den Falken, der vorüberflog, als Wahrsagevogel erkannte (15, 532)¹.

Man kann häufig von einer dreifachen Situation reden. Am meisten fällt die unmittelbar auslösende Situation² in die Augen. Zwischen ihr und dem auf sie folgenden *σῆμα* besteht ein enger zeitlicher Zusammenhang; oft ist sogar ein Kausalnexus vorhanden, freilich nicht im Sinne einer *causa efficiens*, sondern einer *causa occasionalis*. Dann gibt es die entfernte Situation. Damit ist der mehr oder weniger weit reichende Handlungszusammenhang gemeint, in dem mit Vorliebe Vorzeichen auftreten. Schließlich kann man von einer epischen Situation sprechen. Mit ihr ist der Ort im Epos gekennzeichnet, wo der Dichter mit Vorbedacht Götterzeichen einbaut, um sie als Mittel der epischen Technik zu benützen. Ein Beispiel mag das Gesagte veranschaulichen. Für die Bedeutung des

¹ Diese Tatsache, daß nicht jeder Vogel als bedeutungsvoll galt, ist auch in Rechnung zu ziehen, wenn man die ablehnenden Worte Hektors XII, 237 ff, des Priamos XXIV, 220 ff, des Eurymachos 2, 181 f richtig interpretieren will. Man sollte nicht zu schnell von Aufgeklärtheit im modernen Sinn reden (wie z. B. G. Finsler, Homer I, 2, 196 f und in seiner Gefolgschaft K. Steinhauser, Der Prodigenglaube und das Prodigienwesen der Griechen 10. 15). Die Überzeugung, daß nicht jeder Vogelflug die Zukunft kündigt, liegt dem gesamten Epos zugrunde; die Situation ist es ja, die an sich alltägliche Ereignisse bedeutsam macht.

² Mit dem Terminus »auslösend« soll selbstverständlich nicht geleugnet werden, daß die Götter es sind, die das *σῆμα* schicken und auslösen. Er soll lediglich den Punkt kennzeichnen, der dem Vorzeichen unmittelbar vorausgeht und aus dem heraus das Zeichen sozusagen entspringt.

Vorzeichens, das Ilias II, 308 von Odysseus erzählt wird, ist wesentlich, daß es sich bei der Vorbereitung des Zuges gegen Troja (= entfernte Situation) und während des Opfers (= auslösende Situation) ereignet; aber auch, daß es zu Beginn des Epos erzählt wird (= epische Situation), ist nicht belanglos. Wir haben ja gesehen, daß es am Anfang des Gedichtes bereits das τέλος aufleuchten läßt. Ähnliches läßt sich von dem Vorzeichen Od. 2, 146 sagen. Es ereignet sich bei einer Volksversammlung (= entfernte Situation), nachdem Telemach auf die rächende Hand des Zeus verwiesen hat (= auslösende Situation), zu Beginn des Epos (= epische Situation). Bei diesen beiden σήματα ist die dreifache Situation besonders deutlich zu erkennen. Aber es ist auch sonst nicht reine Willkür, daß der Dichter gerade an diesem oder jenem Punkt des Epos ein Götterzeichen einfügt.

Die auslösende Situation besteht fast immer in einer Opferhandlung oder einem Gebetswort. Dabei tritt der Mensch in Kommunikation mit der Gottheit und so wird es begreiflich, wenn er gerade in solchen Augenblicken die Offenbarung göttlichen Wissens erwartet. Das erste Vorzeichen der Ilias (II, 308) erfolgt während des Opfers. Auch bei dem Donner vor dem zweiten Schlachttag (VII, 478) ist von Weinspenden die Rede. Nestor erwähnt in seinem Gebet um Rettung (XV, 372 ff) die Opfer, welche er dargebracht hat, und erinnert Zeus, daß er damals Gewährung versprach; damit kann nur gemeint sein, daß bei Gelegenheit der Opfer die Gottheit zukunfts kündende Zeichen sandte. Nach einer Weinspende ereignen sich ferner die Vorzeichen XXIV, 315; 15, 160. 525. Sogar das Schreckenszeichen von Thrinakia ist mit einem Pseudo-Opferritus verbunden (vgl. 12, 356-365).

Auch durch Gebete werden σήματα ausgelöst. So hat das Gebet des Agamemnon um Rettung die Sendung des Adlers zur Folge (VIII, 247), und auf die Bitte des Nestor ertönt der verheißungsvolle Donner des Gottes (XV, 377). In diesen Fällen wird in einem Überleitungsvers³ sogar ausdrücklich gesagt, daß das Zeichen durch die Anrufung der Gottheit ausgelöst wurde (s. VIII, 245f und XV, 377f). Dreimal (XXIV, 315; 3, 173; 20, 103) wird im Epos das Vorzeichen direkt erbeten. Auch hier hat sich eine stereotype Überleitungsformel herausgebildet, die es als Wirkung des Gebetes erklärt (s. XXIV, 314 f = 20, 102 f). Manchmal genügt schon eine Drohung oder ein Wunsch, wobei meist der Name des Gottes genannt wird, um ein Zeichen auszulösen (s. XIII, 817-820). Mit dem gleichen Formelvers wie in XIII, 821 wird in 15, 160 und 525 auf den vorausgehenden Wunsch des Telemach Bezug genommen. Auch in 2, 146 f wird die Beziehung hergestellt zwischen der Drohung des Telemach, die er unter Nennung des göttlichen Namens äußert, und dem folgenden Götterzeichen. Dieser enge Zusammenhang zwischen dem Erscheinen eines Vorzei-

³ Über Abschlußformeln von Reden und Gebeten s. A. Fingerle, Typik d. hom. Reden 347 ff.

chens und Opfer oder Gebet zeigt vielleicht die Vorstufe der rituellen Vogel-schau und des *augurium impetrativum*. Bei Homer ist es zwar noch eine Ausnahme, daß man das Zeichen erbittet und beobachtende Ausschau nach ihm hält; aber die Verbindung von *σῆμα* und Gebet bzw. Opfer ist selbstverständlich. Von da aus ist der Schritt zu Theurgie und Auspizien, wie es sich im homerischen Epos selbst zeigt, nicht sehr groß.

Zwei besondere Fälle von auslösender Situation sind noch zu erwähnen. In VIII, 169 f ist durch parallele Fügung der Zusammenhang zwischen Zeichen und vorausgehender Situation sehr eng gestaltet. Der Blitz wird hier mehr als abschreckende Waffe denn als Vorzeichen verstanden. Anders ist die enge Verbindung des Adlerzeichens XII, 200 mit der gegebenen Situation zu deuten. Da sich jetzt die Troer anschicken, in die letzte Etappe ihres Siegeslaufes einzutreten, ist es an der Zeit, daß sich die Peripetie ankündigt. Die Mauer vor dem Schiffslager stellt die kritische Linie dar, und der Versuch sie zu durchbrechen, löst die Warnung des Gottes aus (s. XII, 197-200).

Über die Vorzeichen in den kyklischen Epen haben wir zu ungenaue Kunde, als daß sich die auslösende Situation jedesmal feststellen ließe. Aber wir dürfen es als sicher nehmen, daß auch da Gebete und Opfer die *σῆματα* häufig zur Auslösung brachten. Beim Laokoonprodigium können wir das noch konstatieren; es handelt sich um ein Altar- bzw. Opferprodigium⁴. Auch Pindar P. IV, 191 ff und I. VI, 37 ff läßt Vorzeichen auf Gebet und Opfer erfolgen. In I. VI, 49 f wird die Verbindung zwischen dem vorausgehenden Gebet und dem *σῆμα* in einem episch klingenden Vers zum Ausdruck gebracht. Bei Apollonius Rhodius ist es ähnlich (vgl. I, 425 ff; I, 1123 ff); erst recht werden bei Vergil Prodigien eng mit Gebet und Opfer verbunden (vgl. Aen. II, 199 ff; III, 19 ff; IV, 450 ff; V, 77 ff; VII, 71 ff. 92 ff. 107 ff. 135 ff; VIII, 71 ff; IX, 625 ff).

Die entfernte Situation besteht besonders häufig in Abschieds- und Abfahrtszenen. Solche Augenblicke sind mit größerer Spannung geladen als andere Stunden des Lebens. Die Fahrt, vor allem die Fahrt übers Meer, ist für jene frühen Zeiten immer ein großes Wagnis gewesen. Das Meer war in ganz konkretem Sinne häufig das Schicksal der Griechen. Aber auch eine Fahrt über das Festland war nicht ohne Fährnis. So versteht es sich, daß die Menschen dann, wenn jemand ein Schiff bestieg oder eine Fahrt antrat, mit besonderer Wachheit nach guten Zeichen für eine glückliche Wiederkehr Ausschau hielten. In gesteigertem Maße galt dies, wo man zu Kampf und Krieg aufbrach. Die Spuren davon sind in der Epik zu finden: die Verbindung einer Abschiedsszene mit einem Vorzeichen ist fast zur Regel geworden. So II, 308 und II, 350 (Auszug zum Krieg gegen Troja), XXIV, 315 (Abfahrt des Priamos in das Lager der Achaier; hier ist das Vorzeichen etwas konventionell eingefügt),

⁴ Vgl. H. Kleinknecht, *Hermes* 79, 1944, 66 ff.

3, 173 (Abfahrt von Lesbos), 15, 160 (Abfahrt des Telemach von Sparta), 24, 311 (Abfahrt des Odysseus von Alybas). Vielleicht darf man sogar noch folgende Vorzeichen dazu rechnen: IV, 75 (es ist die Rede, daß der Meteor den *ναύτησι* gelte; das kann sich zwar auf Schiffer, die bereits auf offener See sind, beziehen, aber ebenso auf Schiffer, die vor der Abfahrt stehen)⁵; X, 274 (man kann dieses Vorzeichen einreihen unter die *σήματα*, die sich vor einer Aristie ereignen; aber es handelt sich auch um einen Auszug zu einer Expedition); 15, 525 (hier folgt ebenfalls gleich nach dem Eintritt und der Deutung des Zeichens die Abfahrt des Schiffes und der Aufbruch des Telemach; das *σήμα* ist allerdings nicht unmittelbar auf die Aufbruchsszene bezogen).

In der kyklischen und nachhomerischen Epik ist das so geblieben. Das Vorzeichen, das dem Bellerophon (VI, 183) zuteil wird, hat man sich vor dem Auszug zum Kampf zu denken. Die Zeichen, von denen Pindar N. IX, 18 spricht (Ilias IV, 381 ist vielleicht damit identisch), ereignen sich beim Aufbruch der Sieben gegen Theben. Das gleiche gilt von Ilias IV, 408 für den Zug der Epigonen (damit ist vielleicht Pindar P. VIII, 48 identisch). In den Kyprien ist die schicksalhafte Ausfahrt des Paris von Weissagung, vielleicht auch von Vorzeichen, umrahmt. Das Sperlingswunder, von Kalchas gedeutet, ereignet sich vor der Fahrt übers Meer. Wenn wir für die Nosten auf eine Zeichendeutung oder Weissagung des Kalchas schließen dürfen, so fällt auch diese vor die Abfahrt in die Heimat. Die Argonautika, die ja in hervorragendem Maße ein Fahrtenepos sind, berichten von manchen Vorzeichen, die vor Fahrtbeginn oder vor der Weiterfahrt eintreten; die von Pindar P. IV, 189 ff und 197 f erwähnten gehören hieher; ebenso die Szene, die uns Apollonius Rhodius I, 436 schildert, und in etwa auch IV, 294, wo es sich allerdings mehr um eine Wegweisung handelt. — Für die Aeneis lassen sich ähnliche Beobachtungen machen: II, 680. 692 leiten den Auszug der Aeneaden aus Troja ein. Auch der blutende und redende Dornbusch (III, 26) steht in Beziehung zur baldigen Abfahrt aus Thrakien. Das Sauprodigium (VIII, 81) erhält Aeneas vor seinem Gang zu Euanter. Auch VIII, 524, das gewissermaßen den Beginn des Kriegszuges kennzeichnet, kann man hieher rechnen.

Doch gerade bei Vergil zeigt sich der Unterschied zu Homer. Wenn in den homerischen Gedichten und auch in den kyklischen Epen ein Vorzeichen mit einer Ausfahrt oder einem Aufbruch verbunden ist, dann verheißt es entweder Glück oder kündigt Unglück an, muntert auf oder warnt. Bei Vergil dagegen bewirkt, genauer gesagt, befiehlt das Götterzeichen den Aufbruch. Es ist Weisung des Fatums, dem der ausgewählte Held, will er nicht sich selbst verlieren oder den Sinn seiner Existenz verfehlen, Folge leisten muß. Der Mensch erscheint als »ein

⁵ Theokrit, der vielleicht im Hylas (XIII, 49 ff) die Iliasstelle nachahmt, denkt allerdings an Seeleute, die bereits auf dem offenen Meer sind.

Werkzeug des Fatums⁶. So befiehlt Venus dem Aeneas auf Grund des Vogelzeichens von I, 393 den Gang nach Karthago; die Zeichen in II, 680. 692 werden als göttliche Weisung genommen, die den Aufbruch aus der Heimat fordert: *iam, iam nulla mora est; sequor et qua ducitis adsum*, sagt Anchises als selbstverständliche Antwort darauf (II, 701); so ist es bei dem grausigen *omen* in Thrakien (III, 26), bei dem Orakel in Delos (III, 94) und bei der Weisung der Penaten auf Kreta (III, 147). Sogar das Himmelszeichen, das sich nach der Rede des Euander ereignet (VIII, 524), ist so zu verstehen. Es ist nicht einfach eine Verheißung des zukünftigen Sieges und gibt nicht bloß Zuversicht, sondern es befiehlt einem, der den Krieg mit seinen Schrecken kennt und vor ihm schaudert, um der großen Zukunft und um der *fata* willen, ihn auf sich zu nehmen.

Viel unkomplizierter ist Apollonius Rhodius. Das Vorzeichen I, 436 erfolgt ganz konventionell vor der Abfahrt der Helden. Auch das von Hera IV, 294 gesandte ist dem Dichter ein bequemes Mittel, die Änderung der Fahrtroute zu motivieren, um so den Leser in andere Welten führen zu können. Das Besondere des Apollonius Rhodius zeigt sich III, 540. Auch dieses *σῆμα* kann man als Zeichen vor einem Aufbruch verstehen: Argos wird unmittelbar darauf zu Medea geschickt, um sie für die Sache Jasons zu gewinnen. Doch darüber hinaus dient das *σῆμα* zur psychologischen Motivierung; es ist ein Glied in der Kette des Handlungszusammenhangs, der sich ergibt aus göttlicher Planung und menschlicher Überlegung — eine Funktion, die man bei einem homerischen Vorzeichen schwerlich finden wird⁷.

Häufig ist auch der Beginn eines Kampfes oder einer neuen Kampfphase mit einem Götterzeichen verknüpft: Ilias II, 308 und 350 können hier nochmal angeführt werden. Sie leiten ja gewissermaßen — als Vorzeichenberichte — den ersten Schlachttag ein. Der Donner von VII, 478 weist auf den zweiten Kampftag voraus. X, 274 bezieht sich auf den glücklichen Verlauf des blutigen nächtlichen Unternehmens. XI, 45 kündigt die Aristie des Agamemnon an. XI, 52f ist auf den folgenden dritten Schlachttag zu beziehen. XVII, 593 eröffnet einen neuen Abschnitt im Ringen um Patroklos' Leiche. Der Donner XX, 56 leitet den gewaltigen vierten Schlachttag ein, an dem Götter und Menschen im Kampfe stehen. In der Odyssee kann man 15, 525 auf die bevorstehende Auseinandersetzung mit den Freiern beziehen. Ähnliches gilt von 17, 541; 18, 112; 19, 538; 20, 103. Besonders bei 20, 103 ist es deutlich, daß das Vorzeichen den Tag der Entscheidung ankündigt. 20, 345. 351 sind ebenfalls auf den Untergang der Freier zu beziehen. Von 21, 413 kann man geradezu sagen, daß es — wie so oft die Vorzeichen der Ilias — eine Aristie einleitet. — In diesem Zusammenhang sind auch die Vorzeichen-gleichnisse zu erwähnen, die nur in der Ilias vorkommen. Sie dienen zwar

⁶ R. Heinze, V. e. T. 300.

⁷ Vgl. dazu L. Klein, Philol. 86, 1931, 34f.

nicht der wirklichen, wohl aber der dichterischen Vorbereitung des Kampfgeschehens und sind als solche Mittel der epischen Technik. Auch in ihnen zeigt sich die Tendenz, den Beginn einer Kampfhandlung mit einer Vorzeichenszene in Verbindung zu bringen. Mit IV, 75 beginnen die Kämpfe nach dem Bruch der Eide von neuem; V, 5 eröffnet die Aristie des Diomedes; X, 5 leitet das nächtliche Unternehmen der Dolonie ein; XI, 27 steht in der Rüstung des Agamemnon, kurz vor Beginn seiner Aristie, XI, 62 am Beginn des dritten Schlachttages, XIII, 242 vor der Aristie des Idomeneus; XVII, 548 eröffnet eine neue Kampfphase um Patroklos' Leiche; XXII, 26 bereitet auf den Zweikampf zwischen Achill und Hektor vor.

Dann ereignen sich noch Vorzeichen während der Kampfhandlungen, entweder einen Umschwung einleitend und verheißend oder eine Warnung gebend: IV, 398 warnt vor der Tötung eines Feindes; VIII, 75 zeigt eine Wendung des Kampfes an; VIII, 133 bewirkt einen Umschwung und leitet ihn zugleich ein; VIII, 170 warnt einen vorstürmenden Kämpfer und kündigt dem Gegner Sieg an; VIII, 247 bedeutet Trost in harter Bedrängnis; in IX, 236 ist ebenfalls von einer Verheißung des Sieges die Rede; XII, 200 warnt wiederum einen vorstürmenden Kämpfer; XIII, 821 verspricht den Sieg; XV, 377 versichert die Erhörung eines Gebetes in großer Feindesnot.

Auch in der übrigen Epik finden wir *σήματα* mit Kampfvorbereitung und Kampfgeschehen verknüpft. Aus dem thebanischen Sagenkreis sind Ilias IV, 398. 408 und das Schlangenzeichen von Nemea zu erwähnen. Auch das Vorzeichen der Bellerophonatesgeschichte Ilias VI, 183 gehört hieher. Die Schlangen, die den Laokoon töten, erscheinen vor dem letzten Angriff auf Troja. — Da die Argonautika ein Seefahrerepos sind, kommen Vorzeichen vor Kampf und Krieg nicht vor. Dagegen finden sich in der Aeneis derartige Vorzeichenszenen. Die vier Pferde, die bei der Landung zu sehen sind (III, 537), künden kommende Kämpfe an. Vielleicht muß man auch den Pfeilschuß des Acestes (V, 522) dazu rechnen; er weist in die ferne Zukunft voraus und besagt wahrscheinlich künftige Waffenbrüderschaft in großer Kriegsnot. Das Feuer, das Lavinia erfaßt (VII, 71) deutet auf kommende Kämpfe. Ein Himmelszeichen ruft den Aeneas VIII, 524 zum Streite, wie den Turnus Iris, die als vorbedeutender Regenbogen verschwindet (IX, 15). Der Donner IX, 630 ertönt bei der ersten kriegerischen Handlung des Ascanius. Und das täuschende Vorzeichen XII, 244 läßt das Morden aufs neue entbrennen⁸.

Doch auch hier zeigt sich wieder der Unterschied zu Homer und der übrigen Epik. Für Vergil künden die *omina*, die mit Kampf und Schlacht verbunden sind, häufig nicht bloß Erfolg oder Mißerfolg an, sondern haben tiefere Bedeutung. Beim Pfeilschuß des Acestes und beim Schuß des

⁸ Aus der späteren Epik sei Quint. Smyrn. I, 198 ff angeführt. Beim Auszug der Penthesilea fliegt dem Priamos zur Linken ein Adler mit einer Taube in den Fängen.

Ascanius tut sich ein Ausblick in die große Zukunft auf. Diese Prodigien dienen dazu, die geschichtliche Tiefendimension der Aeneis bewußt zu machen. Die übrigen lassen die verpflichtende Weisung des Fatums spüren (III, 537; VII, 96; VIII, 524) oder zeigen den vergeblichen Versuch entgegengesetzter Mächte, den Vollzug des Fatums zu stören (IX, 15; XII, 244).

Einige Vorzeichen ereignen sich auch während einer Versammlung oder Beratung, also in einer Situation, in der Zukünftiges geplant wird. Ilias IV, 75 kann man vielleicht hierher rechnen, wenn man *στρατῶ εὐρεί λαὸν* von einer Heeresversammlung versteht. In IV, 381 muß man die Situation einer beratenden Versammlung annehmen. Od. 2, 33 und 2, 146 sind deutlich aus der Situation einer Volksversammlung erwachsen. 20, 242 trifft während einer Beratung der Freier ein. Wenn die Vermutung Bethes richtig ist, dürfte man auch die Warnung des Kalchas in den Nosten hier einreihen: sie müßte bei einer Heeresversammlung erfolgt sein. Aus den Argonautika können III, 540; IV, 294 hierher gezählt werden.

Eine einmalige Situation ist Ilias XVI, 459 gegeben: vor dem Tod eines Heroen ereignet sich ein Vorzeichen, dem Todgeweihten zur Ehre. Verwandt damit ist Od. 12, 394 und 20, 345. 351; nur handelt es sich da nicht um eine Ehrung, sondern um die Ankündigung des Unterganges von Frevlern. Aus der Aeneis kann man die Dira anführen, welche Jupiter dem todgeweihten Turnus sendet (XII, 853); doch hier liegt eher eine Botenszene vor als ein Götterzeichen.

Nicht weniger wichtig ist die epische Situation, also die Bedeutung, die ein Vorzeichen für den Bau des Gesamtgedichtes hat. Der Dichter benützt die Vorzeichenszenen, ähnlich wie die Götterszenen, als episches Mittel. In diesem Sinn sind sie ein Element der epischen Technik. Auf diese Funktion der *σήματα* wurde bei der vorausgehenden Analyse gebührend hingewiesen. Es gilt das Gesagte nun zusammenzufassen.

Die großen Vorzeichenszenen haben nach dem Plan des Dichters Ähnliches zu leisten wie die olympischen Szenen. Sie geben den Ausblick in die Zukunft, verbinden Anfang und Ende der Dichtung und verhindern, daß der Hörer inmitten der Vielfalt der Einzelereignisse den Faden verliere; sie lassen das *τέλος* aufleuchten und helfen die Einheit des Kunstwerkes herstellen⁹. Diese Funktion erfüllen in der Ilias vor allem die großen Vorzeichenszenen II, 308 und XII, 200, in der Odyssee 2, 146 und 15, 160. Aber auch andere, meist kürzere Szenen, gehören hierher: II, 350; VIII, 247; XIII, 821; XV, 377; 2, 33; 15, 525; 17, 541; 18, 112; 19, 538; 20, 103; 20, 242; 20, 345. 351; sie alle weisen auf das *τέλος* der Ilias bzw. der Odyssee hin, setzen also die Konzeption des Gesamtgedichtes voraus. Bei 2, 146 und 15, 160 fällt auf, daß sie sich z.T. auf zeitlich

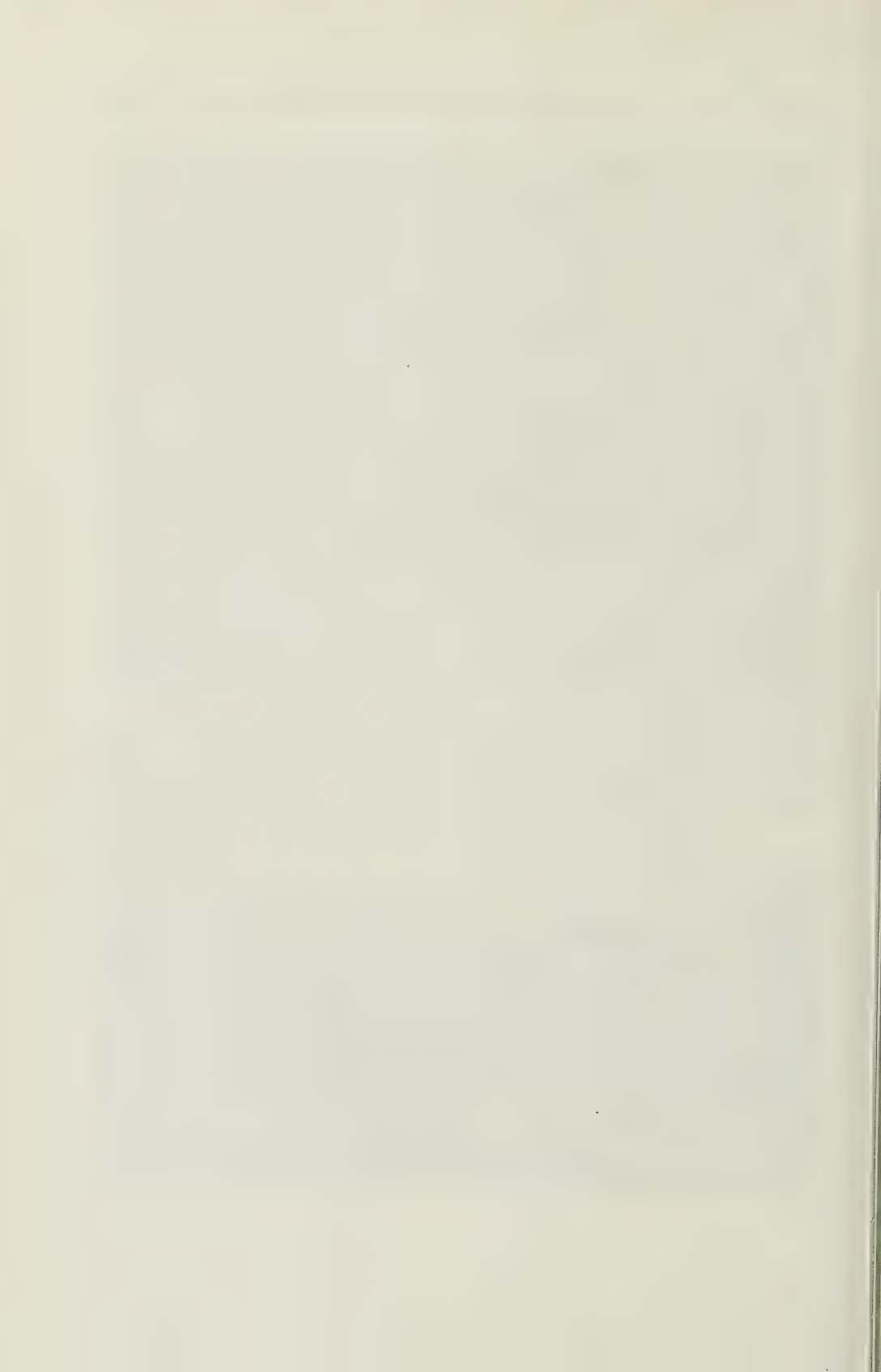
⁹ R. Heinze, V. e. T. 394 ff, weist richtig darauf hin, daß in der Verwendung der Vorzeichen fast die gesamte spätere Epik von Homer gelernt hat.

Gegenwärtiges beziehen, das aber räumlich entfernt oder wenigstens für die Allgemeinheit noch verborgen ist (vgl. 2, 165 ff und 15, 177 f). Auf diese Weise wird in der Odyssee, die sich ja auf weit entfernten Schauplätzen abspielt, die Einheit der Handlung nicht aus dem Auge verloren.

Andere Götterzeichen weisen auf Teilziele des Gedichtes hin oder leiten größere Zusammenhänge ein. Vor Beginn eines Schlachttages, einer Aristie usw. steht oft eine Vorzeichenszene. Häufig schafft dadurch der Dichter im Hörer die Stimmung, die der anschließenden Szene gemäß ist. Auch einige Vorzeichengleichnisse erfüllen diese Aufgabe: IV, 75; V, 5; VII, 478; VIII, 75. 133. 170; X, 5. 274; XI, 27. 45. 52. 62; XIII, 242; XVI, 459; XVII, 548. 595; XX, 56; XXII, 26; XXIV, 315; 12, 394; 21, 413. — Nicht ohne weiteres versteht man die Bedeutung der Hinweise auf Vorzeichen, die der Dichter in größere Erzählungen eingelegt hat, wie IV, 381. 398. 408; VI, 183; IX, 236; 3, 173; 24, 311. Verständlich ist IX, 236, wodurch der Dichter die große Not und die Dringlichkeit der Bitte unterstreichen will. Bei 24, 311 kann man annehmen, daß durch Einfügung eines realistischen Zuges die erfundene Erzählung glaubhafter werden soll. Bei den übrigen Hinweisen kann man dagegen nicht klar erkennen, warum sie der Dichter bringt. Es ist zu vermuten, daß es sich z.T. um *σήματα* handelt, die den Hörern aus uns verlorenen Epen bekannt waren. Auf sie ist wohl mit den kurzen Hinweisen in IV, 381. 398. 408; VI, 183; 3, 173 angespielt.

In dieser Verwendung der Vorzeichen ist Homer für alle folgende Epik vorbildlich geblieben. Unterschiede im einzelnen sind freilich vorhanden. Doch sie herauszustellen, würde eine eigene Untersuchung erfordern¹⁰.

¹⁰ Eine Anmerkung sei darüber gewagt: Eine spezielle Aufgabe haben die Vorzeichen des 3. Buches der Aeneis; sie dienen der stufenweisen Aufhellung des Fahrtzieles (s. R. Heinze, V. e. T. 83 f, und K. Büchner, P. Vergilius Maro 336 f). Ganz allgemein verbindet Vergil die Vorzeichen sehr eng mit dem Fatum. Nach R. Heinze, V. e. T. 331 f, dienen sie ihm geradezu, eine bestimmte Lehre auszudrücken: die Wege des Menschen werden vom Fatum her bestimmt und der Sinn des Menschenlebens erfüllt sich im Hören auf die Weisung von oben. Einemal verwendet der Dichter die Vorzeichen auch, um seinem Epos die ihm eigene historische Tiefendimension zu geben. — Einfacher liegen die Dinge bei Apollonius Rhodius. Er baut manchmal die Vorzeichenszenen etwas mechanisch, auf Grund der epischen Kunstregeln, ein (z. B. I, 436; die Deutung ist viel zu allgemein, als daß eine wirkliche Vorschau auf das *τέλος* des Epos zustandekäme). Auch unmotivierte Exkurse oder eine unerwartete Änderung der Fahrtroute werden durch Einschlebung eines Zeichens bewerkstelligt (so I, 1084 und IV, 294). Teilweise dienen sie auch der psychologischen Motivierung (besonders deutlich III, 540).



II. DIE TYPIK IN DER DICHTERISCHEN GESTALTUNG DER EPISCHEN VORZEICHENSZENEN

Wie W. Arend¹ gezeigt hat, ist die Typik ein wichtiges Stilmittel des Epos. Immer, oder fast immer, wenn Gleiches bzw. Ähnliches sich ereignet, baut der Dichter seinen Bericht über den Vorgang auch gleich oder ähnlich auf, verwendet häufig sogar die nämlichen Wendungen. Das liegt zu einem guten Teil in der Sache begründet: bei sich wiederholenden Vorkommnissen des täglichen Lebens drängt sich dem Berichterstatter jeweils auch eine ähnliche Art der Berichterstattung auf; beim Dichter ist das nicht anders. Vielleicht liegt dahinter sogar eine Art vorphilosophischer Reflexion: Gleiches hat eben gleich dargestellt zu werden. Außerdem darf man annehmen, daß die Neigung Homers, Szenen zu typisieren, aus seiner Zeitvorstellung erwächst: die Zeit wird bei ihm nicht (wie bei Apollonius Rhodius) als »lange ununterbrochene Linie«² empfunden, auf der sich die einzelnen Fakta an ihrem historischen Ort unwiederholbar einordnen, sondern als Dauer oder Pause, Punkt oder Termin verstanden, als etwas, was in beliebiger Häufigkeit später wieder erlebt werden kann. So ist es verständlich, daß der Dichter an den Geschehnissen besonders das wahrnimmt, was sich an ihnen immer wieder zeigt, wenn sie eintreten. Vor allem aber wird der Grund für die Typik der homerischen Szenen in der Technik des frühen epischen Gesanges begründet sein. Ein Sänger, der oft in die Notwendigkeit versetzt ist zu improvisieren, braucht nicht nur ein gewisses Reservoir von Wendungen, sondern auch feste Aufbauprinzipien für häufig vorkommende Szenen.

Mag es sich mit den Gründen wie immer verhalten, fest steht, daß Homer das Stilmittel der Typik verwendet. Für die Vorzeichenszenen soll es im folgenden erwiesen werden. Man darf billigerweise nicht erwarten, daß bei der Vielfalt der Götterzeichen, vom grausigen Schlangenprodigium bis zum glückverheißenden Zuniesen, sich jede Vorzeichenszene mit jeder vergleichen läßt. Aber innerhalb der einzelnen Arten der Zeichen läßt sich die Typik ohne große Mühe aufzeigen.

¹ Die typischen Szenen bei Homer; vgl. dazu die Besprechung in Gött. Gel. Anz. 1935, 123 ff von H. Fränkel. W. Arend gebührt das Verdienst, das Stilmittel der Typik im Epos als erster klar herausgestellt zu haben. Die Typik der Vorzeichenszenen hat er nicht behandelt.

² F. Mehmel, Virgil und Apollonius Rhodius 17.

1. DER AUFBAU

Die im Epos geschilderten Vorzeichen lassen sich in zwei große Gruppen einteilen: in Ereignisse aus der Tierwelt und in Himmelserscheinungen. Außerdem finden sich noch Vorkommnisse aus dem menschlichen Leben und eine Gruppe von Wundern im eigentlichen Sinne.

Aus der Welt der Tiere stammen Raubtierszenen und einfacher Vogelflug. Bei Raubtierszenen handelt es sich, abgesehen von II, 308, wo eine Schlange erscheint, um Raubvogelszenen: VIII, 247; XII, 200; 2, 146; 15, 160; 15, 525; 19, 538; 20, 242. Mit Ausnahme des letzten Vorzeichens läßt sich immer der gleichnishafte Charakter des Vorganges erkennen und findet häufig in der Deutung seinen Ausdruck. Daneben kommt aber auch der gewöhnliche Vogelflug vor, bei dem nur die Richtung maßgebend ist: X, 274; XIII, 821; XXIV, 315; 24, 311. Die Hauptrolle spielt der Adler, der Vogel des Zeus³; der Reiher erscheint ein mal, von Athene geschickt (X, 274); der Falke, der Vogel des Apollo, wird ebenfalls ein mal erwähnt (15, 525).

Himmelserscheinungen sind häufig in kurzen Schilderungen dargestellt. Sie bedürfen ja keiner so ausführlichen Beschreibung wie die Raubtierszenen. Immer, wo der Blitz niederfährt, ist er von Zeus gesandt; manchmal wird er geradezu als Waffe des obersten Gottes verstanden, meist aber auch als vorbedeutendes Zeichen: II, 350; IX, 236; X, 5; XIII, 242. Er ist mit Donner verbunden: VIII, 75; VIII, 133; XVII, 595. Der Donner allein ertönt VII, 478; VIII, 170; XI, 45; XV, 377; XX, 56; 20, 103; 21, 413. Auch er wird mit einer einzigen Ausnahme (XI, 45) immer von Zeus verursacht. — Zu den Himmelszeichen zählt ferner der Regenbogen: XI, 27 und XVII, 548. Auch ihn spannt Zeus am Himmel aus als Zeichen für die sterblichen Menschen. Der Meteor IV, 75, den Zeus herabschickt, ist ebenfalls hier einzureihen. Dreimal wird der Hundstern als verderbenbringendes *σῆμα* erwähnt: V, 5; XI, 62; XXII, 26. Alle diese atmosphärischen Zeichen treten sehr häufig in Gleichnissen auf; so der Blitz X, 5; XIII, 242, der Regenbogen XI, 27; XVII, 548, der Meteor IV, 75, der Hundstern V, 5; XI, 62; XXII, 26.

Aus dem menschlichen Leben genommen sind das Niesen (17, 541) und die *φῆμη* oder *κληδών* (2, 33; 18, 112; 20, 105).

Diese Ereignisse sind zwar, mit Ausnahme der *φῆμη*, dem menschlichen Willenseinfluß entzogen, aber es handelt sich um natürliche Dinge und Vorkommnisse, denen nur auf Grund besonderer Umstände der Vorzeichencharakter anhaftet. Daneben gibt es aber auch einige Wunder, die auf Grund ihrer Natur immer als Prodigien gedeutet werden müssen. Hie-

³ Die mantische Bedeutung des Adlers ist durchaus nicht auf den griechischen Kulturraum beschränkt, sondern bei fast allen Völkern zu finden; vgl. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I, 177 ff.

her gehört sicher der Bluttan (XI, 53; XVI, 459)⁴, das Wunderzeichen von Thrinakia (12, 394), die Sinnesverwirrung der Freier (20, 345); ebenso muß man das zweite Gesicht (20, 351) dazurechnen, vielleicht auch den *κνδοιμός* (XI, 52).

Schließlich ist noch von einigen nicht näher benannten Götterzeichen die Rede: IV, 381; IV, 398; IV, 408; VI, 183; 3, 173.

a) Raubtierszenen

Die vorbedeutende Raubtierszene, welche Odysseus II, 299–335 erzählt, ist zwischen eine doppelte Aufforderung eingebettet (299. 331). Rhetorisch geschickt führt der Erzähler das Vorzeichen ein. Mit Vers 299f ist die Spannung erregt. Sie wird dann 303 ff Schritt für Schritt durch die Angabe von Zeit und Ort gelöst, bis endlich 308 das Stichwort *σῆμα* fällt. Doch auch dieses Stichwort ist nur eine allgemeine Ankündigung des Vorzeichens, das im folgenden in seinen Einzelheiten erzählt wird. Die entfernte Situation besteht in der Vorbereitung des Zuges gegen Troja, die auslösende in dem Opfer, das man in diesem wichtigen Zeitpunkt darbringt. Die allgemeine Ankündigung des Zeichens (308a) erfolgt in einer intransitiven Wendung. Die verursachende Gottheit ist erst 309 in einer Art Parenthese des Berichterstatters erwähnt. Die Verse 308b ff bringen die Benennung und Schilderung des Untieres und die Beschreibung seines Weges vom Altar zur Platane. Es wird aber nicht erwähnt, wem das vorbedeutende Zeichen zugeordnet ist. Das spricht erst der Deuter aus (324). Die nachgeholte Schilderung der Ruhelage (311–313) ist durch die Berichterstattung bedingt. Daß sie nicht schon vor dem Erscheinen der Schlange, sondern erst jetzt gebracht wird, retardiert die Raubtierszene und staut die Spannung⁵. Wichtig ist die Aufgliederung der Zahl neun in 8 + 1 (313), wiederholt in der Deutungsrede (327) und angedeutet in Vers 317, nachdem schon in Vers 295 Odysseus vom neunten Jahr gesprochen hatte. Die Schilderung der Raubtierszene ruft, wie Leaf (z. St.) treffend bemerkt, ein menschliches Pathos hervor. Das Schicksal der Vögel erscheint vermenschlicht; das ist wichtig für die Deutung. Ferner läßt uns der Dichter das langsame Nacheinander des grausigen Vorganges intensiv erleben. Er erreicht das durch die oben erwähnte Retardierung, durch die Aufschlüsselung der Zahl und durch die besondere Art, wie die Schlange endlich die Sperlingsmutter erfaßt. Das Verschwinden des Raubtieres ist hier in der einmaligen Form der Versteinering gegeben. — Rückblickend sieht man, daß die Beschreibung des Vorzeichens dreigeteilt ist: Erscheinen — Verhalten — Verschwinden des Raubtieres. Dazwischen wird die Schilderung der Ruhelage eingeschoben.

⁴ Dabei soll es dahingestellt sein, ob nicht der Bluttan eine mythische Deutung eines natürlichen Vorganges ist; vgl. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I, 1445 ff.

⁵ Umgekehrt verfährt Penelope bei ihrem Traumbericht 19, 535–569.

Das *θαυμάζειν* folgt als seelische Reaktion der Umstehenden⁶. Der indirekte Fragesatz (320f) drückt neben dem Erstaunen auch die aufsteigende Frage nach der Bedeutung aus. Die Situation ist noch einmal hervorgehoben (321); denn gerade sie macht das Ereignis bedeutungsvoll. Der Seher wird nur mit dem bloßen Namen genannt; da er dem Hörer bereits bekannt ist, bedarf es keiner weiteren Einführung mehr. Seine Deutung, in Vers 300 als *μαντεύεσθαι* benannt, wird hier (322) mit *θεοπροπειν* bezeichnet. Die Versicherung der richtigen Auslegung und die Aufforderung bzw. Warnung, die aus der Bedeutung des Zeichens resultiert, spricht hier der Berichterstatter aus, während in direkten Vorzeichenschilderungen dies der Deuter übernimmt (vgl. XII, 216 ff; 2, 167 ff).

Schematisiert man den Aufbau, so ergibt sich folgendes Bild:

- Die Aufforderung (299)
- Die Situation (303–307)
- Der Vorzeichenbericht
 - Ankündigung (308a)
 - Erscheinen (308b–310)
 - Zustand in Ruhelage (311–313)
 - Verhalten des Raubtieres (314–316)
 - Verswinden (317–319)
 - Reaktion und Frage nach der Bedeutung (320f)
 - Deutung (323–329)
- Die Versicherung der Zuverlässigkeit der Deutung (330)
- Die Wiederholung der Aufforderung (331f)
- Die Zustimmung und Wirkung (333 ff).

Betrachtet man daneben das Zeichen, das dem Hektor (XII, 200) zur Warnung geschickt wird, so kann man unschwer die Verwandtschaft im Aufbau feststellen. *μέμασαν* (197) kennzeichnet die Situation. Das ist wichtig und wird stichwortartig in Vers 200 und 218 wieder aufgenommen. Den Effekt des Vorzeichens erwähnt der Dichter schon vor der Beschreibung und schließt diese mit *γάρ* an. So kommt die schockierende Wirkung gut zum Ausdruck. Die Ankündigung⁷ enthält die allgemeine Angabe *ὄρνις*⁸, ferner den typischen Dativ, der besagt, wem das Zeichen gilt. Die Erweiterung des Dativs durch das Partizip, das die Situationsangabe noch einmal wiederholt, zeigt, wie wichtig für die Deutung des Vorganges gerade sein Zusammentreffen mit dem Beginn des Sturmes gegen die Mauer ist.

⁶ Die etymologische Verwandtschaft von *θαυμάζειν* mit *θεᾶσθαι* ist hier deutlich zu erkennen: voll Bewunderung etwas anschauen. Vgl. J. B. Hofmann, Etym. Wörterbuch des Griechischen s. v. *θαῦμα* und *θεά*.

⁷ Dieser Terminus entspricht hier nicht genau; aber ich behalte ihn bei, um die Typik sichtbar zu machen. Es handelt sich um eine vorläufige allgemeine Beschreibung des Vorzeichens.

⁸ Das Wort ist hier als *term. techn.* der Vogelschau gebraucht und etwa mit ‚Wahrsagevogel‘ wiederzugeben.

Auf Grund der intransitiven Konstruktion unterbleibt die Benennung des sendenden göttlichen Subjektes. Das Erscheinen des Zeichens hebt sich nicht klar ab von der Ankündigung; aber immerhin ist erst 201 der Vogel eindeutig benannt und seine Flugrichtung angegeben. Die typische Partizipialkonstruktion führt die Beute ein, deren Schilderung erweitert ist, da ja gerade ihr Verhalten vorbedeutenden Charakter hat. Das bringt auch mit sich, daß der Übergang von der Beschreibung des Erscheinens zur Beschreibung des Verhaltens fließend ist. Die bedeutsame Raubtier-szene setzt eigentlich schon mit 203 b ein. Sie besteht weniger in dem Verhalten des Raubvogels als in der erfolgreichen Gegenwehr der Beute. — Die seelische Reaktion ist mit einem sehr starken Ausdruck beschrieben. Polydamas, der schon in der Situationsangabe (196) genannt wurde, deutet das Zeichen. Hektor weist die Deutung zurück. Eine Typik ist in seiner ablehnenden Rede nicht festzustellen, wohl aber eine inhaltliche Verwandtschaft mit den Worten des Freiers Eurymachos 2, 177 ff. Wie dort schließt sich auch hier (248 ff) der Ablehnung eine Drohung gegen den Deuter an. — Das Schema zeigt Ähnlichkeit mit II, 308:

Die Situation (195–198)

Die Wirkung des Vorzeichens (199)

Das Vorzeichen

Ankündigung (200)

Erscheinen (201–203)

Verhalten (204–206)

Verschwinden (207)

Die seelische Reaktion (208f)

Die Deutung (211–229)

Die Ablehnung (230–250).

Von geringerem Umfang, aber verwandtem Aufbau, ist die Szene VIII, 247. Die entfernte Situation besteht in der großen Not, in welche die Griechen geraten sind. Die auslösende Situation bildet Agamemnons Gebet um Hilfe und Rettung. Es macht eine Überleitung notwendig (wie XV, 377; XXIV, 314; 20, 102). Nach dem abschließenden *ὡς φάτο* wird die göttliche Reaktion erwähnt und damit zugleich die Gottheit als Ursache für das Erscheinen des Zeichens herausgestellt. Andererseits entsteht dadurch zwischen der auslösenden Situation (Gebet) und dem Eintritt des Vorzeichens ein kausaler Zusammenhang. Die Ankündigung bringt (ähnlich wie II, 350) bereits einen Hinweis auf die günstige Bedeutung. Mit der Zeitangabe *αὐτίκα* setzt die Beschreibung ein. Dadurch ist die Sendung des Vogels als unmittelbare Folge des göttlichen Erbarmens gekennzeichnet (ähnlich XXIV, 315; 20, 103). Das Erscheinen des Zeichens wird in transitiver Konstruktion beschrieben. Eine Apposition kennzeichnet den Vorzeichencharakter und die Zuverlässigkeit. Die typische Partizipialkonstruktion führt die Beute ein. Das Verhalten des Raubvogels macht auch hier (ähnlich wie II, 311–313) eine nachträgliche

Situationsangabe notwendig (250). Nicht erwähnt ist der Abflug. Es erfolgt auch keine eigentliche Auslegung; aus dem Verhalten des Vogels erkennt man ohne weiteres seine Herkunft von Zeus und seine verheißungsvolle Bedeutung. Abschließend (251f) wird die Wirkung beschrieben. — Das Schema weist nur in der Überleitung ein neues Element auf:

Die Situation (236–244)

Das Vorzeichen

Überleitung (245)

Ankündigung (246)

Erscheinen (247f)

Verhalten (249f)

Die Wirkung (251f).

Neben die Szenen der Ilias stellen wir einige Szenen aus der Odyssee, zuerst das große Adlerzeichen der Telemachie (2, 146). Die entfernte Situation ist in der Volksversammlung gegeben. Aber die eigentliche Auslösung bringt die Berufung auf die vergeltende Hand des Zeus, mit der Telemach seine Antwort an Antinoos beschließt⁹. Daß sich das Vorzeichen auf diese Worte des Telemach bezieht, wird nicht nur durch die Überleitung (146) deutlich, sondern auch durch die stichwortartige Aufnahme von *ῥλοισθε* (145) in *ὄσσοντο δ' ὄλεθρον* (152). Die Beschreibung des Erscheinens der Vögel ist zweigeteilt. Zuerst wird angekündigt, wem das Zeichen gilt, was erscheint, welcher Gott das Zeichen verursacht hat, woher die Raubvögel kommen¹⁰. Dann erst wird die Art und Weise ihres Anfluges geschildert. Das eigentlich vorbedeutende Ereignis besteht hier zwar in keiner Raubvogelszene, wohl aber in einem bedeutsamen symbolischen Verhalten der beiden Adler. Erst der Abflug bringt die Angabe der Flugrichtung (vgl. XXIV, 320; 15, 164). Nach dem Verschwinden wird sogleich die seelische Reaktion erwähnt. Die Frage nach der Bedeutung leitet über zur Deutungsrede. Auf diese folgt die ablehnende Antwort des Freiers. — Das Schema enthält wieder die wesentlichen Punkte:

Die Situation (143–145)

Das Vorzeichen

Erscheinen (146–149)

Verhalten (150–153)

Verschwinden (154)

Die seelische Reaktion (155)

Die Frage nach der Bedeutung (156)

Die Deutung (157–176)

Die Ablehnung (177 ff).

⁹ Über diese Art von Konditionalsätzen, die eine Erwartung ausdrücken, s. P. Chantraine, *Grammaire Homérique* II, 282f.

¹⁰ *ἐκ κορυφῆς ὄρεος* 147; die Beziehung auf das Kommen des Irrfahrers Odysseus liegt auf der Hand; vgl. auch 15, 175 und 19, 538.

Im Anschluß daran betrachten wir das zweite Vogelzeichen aus dem Motivkreis der Telemachie 15, 160. Wir finden eine Abschiedsszene mit Weinspende vor; das ist die entfernte Situation. Die unmittelbare Auslösung des Vorzeichens bringt der Wunsch des Telemach (156–159). Vers 160, eine Art Ankündigung, drückt durch die typische Dativkonstruktion die Beziehung des Vorzeichens zum eben ausgesprochenen Wunsch aus und gibt damit an, wem es gilt. Anflug und Flugrichtung werden erwähnt. *ὄρνις* erscheint hier wieder als mantischer *term. techn.*; erst im folgenden Vers wird der Vogel genauer benannt. Die typische Partizipialkonstruktion nennt die Beute des Raubvogels (161 b = XII, 202 b). Dann ist das Verhalten der Leute (vermutlich der Dienstboten des Meierhofes) beschrieben. Der Abflug des Adlers erfolgt unter Angabe der Flugrichtung.

Eine Dreiteilung der Schilderung läßt sich erkennen: Anflug — Verhalten der Leute — Abflug. Inhaltlich ist auch eine Raubtierszene erwähnt, aber so, daß sie der Schilderung des Vorzeichens schon vorausliegt. An deren Stelle wird dann das Verhalten der Leute beschrieben. Das hindert aber nicht, daß für die Deutung der Raub das bedeutsame Moment darstellt. Die zweimalige Angabe der Flugrichtung fällt auf. Man muß *δεξιός* in Vers 160 proleptisch auf den Abflug des Vogels bezogen verstehen¹¹; in einem formelhaften Vers (15, 160 = 15, 525 = XIII, 821) ist dies nicht weiter verwunderlich.

Die seelische Reaktion der Freude zeigt, wie allen aus der Beobachtung der Flugrichtung sofort die günstige Bedeutung klar wird. Die Frage ist aber, wem das Zeichen gilt und was es genau bedeutet. Die schwankende Überlegung entspricht ganz den Verhältnissen: es ist ja kein autorisierter Vogeldeuter da. Auch die Einleitung, die Helena ihrer Deutung vorausschickt, trägt dem Rechnung. In der Antwort darauf spricht Telemach ein Zweifaches aus: den Wunsch nach Erfüllung und den Lohn für die Deuterin.

Es liegt wieder das gewohnte Schema zugrunde; nur ist statt des Verhaltens des Raubvogels das Verhalten der Leute beschrieben; die Deutung wird erst nach einem fragenden Überlegen gegeben.

Der Traumbericht der Penelope (19, 538) zeigt eine weitgehende Verwandtschaft mit 15, 160 und II, 308. Die Situation, die der Traum (und der Traumbericht) voraussetzt, ist die allgemeine Lage im zweiten Teil der Odyssee: Odysseus, unerkant in seinem Hause, bereitet die Rache an den Freiern vor. Penelope erzählt ihren Traum am Vorabend des Entscheidungstages, unmittelbar vor Erwähnung des Bogenkampfes.

Den Bericht leitet Penelope ein mit der Bitte um eine deutende Antwort über den Sinn des Traumes¹². Zuerst beschreibt sie die Ruhelage:

¹¹ Man könnte vielleicht auch an metaphorischen Gebrauch denken: glückverheißend.

¹² *ὑποκρίνεσθαι* ist ein *term. techn.* der Mantik: z. B. XII, 228; 15, 170; 19, 535. 555; Apoll. Rhod. III, 546; Theokr. XXIV, 67.

zwanzig Gänse sind im Stall. In II, 311–313 hatten wir eine ähnliche Beschreibung der Ruhelage vor der Schilderung der Raubtierszene; sie wird also nur gegeben, wenn der Dichter nicht direkt erzählt, sondern einer Person den Bericht in den Mund legt. Der Vergleich mit II, 311f legt es auch nahe, die Zahl zwanzig symbolisch zu verstehen¹³.

Doch im weiteren Traumbericht ist die Zahl nicht betont. Betont wird vielmehr *παῖσι* (539. 550. 558). Die Beschreibung des Erscheinens und der Raubszene selbst erinnert an 15, 174 f (19, 538f ~ 15, 174 f; vgl. auch 2, 147). Der Abflug erfolgt ohne Richtungsangabe, wie überhaupt beim gesamten Vorgang die Flugrichtung nie erwähnt wird, also ohne Bedeutung ist (wie auch VIII, 247 ff). Die Dreiteilung Erscheinen — Raubtierszene — Verschwinden läßt sich wieder deutlich erkennen. Bei der Beschreibung der Reaktion im Traumzustand ist mit Nachdruck gesagt *ἐν περὶ ὄνειρον*. Als Deuter fungiert der Adler, der wieder zurückkommt.

Die erste Reaktion der Penelope im Wachzustand ist der Psychologie des Erwachens angepaßt. Die Antwort des Odysseus beschränkt sich darauf, die im Traum gegebene Deutung zu bestätigen. Darauf folgt die zweifelnde Antwort der Penelope¹⁴. — Auf Grund des folgenden Schemas ist die Verwandtschaft mit den übrigen Vorzeichenszenen, besonders mit II, 308, leicht zu ersehen:

Die Situation

Die Bitte um Deutung (535)

Der Traumbericht

Zustand in Ruhelage (536f)

Erscheinen des Raubvogels (538)

Verhalten (539–540a)

Verschwinden (540b)

Reaktion im Traum (541–543)

Deutung im Traum (544–550)

Das Erwachen (551)

Die Reaktion auf den Traum (552–553)

Die Deutung des Odysseus (554–558)

Die zweifelnde Antwort (559 ff).

In sehr knapper Form ist die Raubvogelszene 15, 525 dargestellt. Ausgelöst wird das Vorzeichen durch die Schlußworte der Rede des Telemach. Ein formelhafter Vers, den wir schon kennen (525 = 15, 160 = XIII, 821), kündigt das Erscheinen des Vogels an. Bei der intransitiven Konstruktion unterbleibt die Angabe eines göttlichen Subjektes. Der Benennung des Vogels in Vers 526 ist noch eine Apposition, ähnlich wie

¹³ Vielleicht war in dem alten Odysseusgedicht, das hier zugrundeliegt, von zwanzig Freiern die Rede. Aber auch die Vermutung P. Von der Mühlhs, RE Suppl. VII, 750, der die zwanzig Gänse auf die Zahl der Jahre bezieht, ist möglich.

¹⁴ Über die Typik der Traumrede s. A. Fingerle, Typik d. hom. Reden 271 ff.

in XXIV, 315. 292. 310, hinzugefügt. Die eigentliche Raubtierszene scheint eine Erweiterung der typischen Partizipialkonstruktion zu sein, mit der VIII, 248 und Parallelen die Beute eingeführt wird. Auch das Herabfallen der Federn auf die Betrachter erinnert an VIII, 249f und XII, 205f. Die Absonderung von den Umstehenden zum Zwecke der Auslegung ist eine Besonderheit, die nur hier vorkommt, ebenso die Geste des Händedruckes¹⁵. Vers 531 leitet die Deutung ein (ähnlich II, 324). Das sich anschließende Gespräch bringt eine Änderung der Weissung von 513 ff. Sie scheint durch das Vorzeichen und seine Deutung bewirkt zu sein. Dann folgt der Aufbruch (547 ff).

Ergebnis: Das Vorzeichen selbst, besonders das Verhalten des Vogels, ist sehr kurz geschildert. Ein Hinweis auf das Verschwinden fehlt gänzlich. Aber sonst tauchen auch hier wieder die bekannten typischen Elemente auf.

Nicht weniger kurz tut der Dichter das Vogelzeichen 20, 242 ab. Die Freier bereiten dem Telemach Nachstellungen; das ist die allgemeine Situation, in die das Vorzeichen trifft. Aber man kann aus 244f entnehmen, daß der Vogelflug während einer Versammlung und gemeinsamen Beratung der Freier sich ereignet; das wäre dann die auslösende Situation. Der leicht abgewandelte Formelvers, den wir schon aus 15, 525 und Parallelen kennen, beschreibt das Erscheinen des Vogels. Lediglich die Flugrichtung und damit die Bedeutung des Zeichens ist geändert. Die Partizipialkonstruktion, mit der sonst die Beute eingeführt wird, erscheint hier in einen selbständigen Satz aufgelöst. Eine Beschreibung des Verhaltens und des Abfluges fehlt. Die Deutung erfolgt durch Amphinomos, also einen »Laien« wie Helena. Er spricht sofort das Ergebnis aus, ohne in einem Vergleichssatz Vorzeichen und Wirklichkeit gegenüberzustellen. In einer formelhaften Wendung fordert er die übrigen Freier auf, nun ans Mahl zu denken (vgl. VIII, 174 und XV, 380, wo sich eine ähnliche Wendung nach Vorzeichen findet). Wie in II, 331 und 2, 167f wird auch hier der Exhortativ durch das Vorzeichen veranlaßt sein. Die Freier nehmen die Deutung an und folgen der Aufforderung.

Ein Vergleich mit XII, 195 ff zeigt die mangelnde Originalität dieser Szene. Dort hat die ungünstige Bedeutung des Zeichens eine eigene, das kommende Unglück gleichnishaft abbildende Raubvogelszene erzeugt. Hier aber ist 15, 525 ff verkürzt übernommen worden. Die unheilvolle Bedeutung kommt nur dadurch zustande, daß diesmal der Vogel nicht *δεινός*, sondern *ἀοιστερός* fliegt. Die Beschreibung des Zeichens ist als Schrumpfform jenes Typus zu werten, wie wir ihn voll ausgebildet etwa

¹⁵ Was der Händedruck hier besagen will, ist nicht ganz eindeutig. Wahrscheinlich ist er eine Geste der Verbundenheit, die Theoklymenos in diesem Augenblick dem Telemach bekundet. Wie 2, 302; 3, 374; 8, 291; 10, 280; 11, 247 beweisen, hat der Händedruck im Epos eine tiefere Bedeutung als bei uns.

XII, 195 ff oder 15,160 ff vorfinden. Aber immerhin ist auch hier noch der Rest einer zugrundeliegenden Typik zu erkennen.

Zum Vergleich seien einige ähnliche Szenen aus der späteren Epik analysiert. — Aus den Argonautika des Apollonius Rhodius bietet sich das Vogelzeichen III, 540 an. Die Situation ist gegeben in der Überlegung der Helden über den *modus agendi*. Aber obwohl die Überleitung (540) wie Od. 2, 146 gebaut ist, kann man in den vorausgehenden Worten des Argos nicht die auslösende Situation erblicken. Eine solche liegt strenggenommen hier überhaupt nicht vor. An Stelle des Vorzeichens könnten die Argonauten genau so gut durch anderweitige Gründe des Für und Wider zu ihrem Entschluß kommen, ohne daß man etwas vermissen würde. Vers 540 ist eine Art Ankündigung mit dem typischen Dativ und der Angabe der verursachenden Götter. Hierauf wird das Prodigium beschrieben. Abschließend ist das Verschwinden des Raubvogels erwähnt, das hier in einer einmaligen Form geschieht (543). Ohne Hinweis auf die Reaktion folgt gleich die Deutungsrede (545–554) und dann die Zustimmung (555).

Eine genauere Untersuchung würde zwar zahlreiche Unterschiede zu ähnlichen homerischen Darstellungen ergeben¹⁶; aber die homerische Typik ist vorausgesetzt und deutlich zu spüren.

Bei Vergil ist vergleichbar das Vogelzeichen Aen. I, 393. Rein stilistisch handelt es sich um einen Vorzeichenbericht. Wir erfahren nur durch die Worte der Venus vom Vorgang. Die Schilderung ist in eine doppelte Aufforderung eingebaut (389. 401), ähnlich wie die Erzählung des Odysseus Ilias II, 299. 331. Die Beschreibung selbst ist mit *namque* angeschlossen (vgl. *γάρ* in Ilias II, 301; XII, 200). Eine auslösende Situation ist auch hier nicht zu finden. An die Beschreibung des Vorzeichens (393–396) schließt sich sofort, in der gleichen Rede der Venus, die Deutung an (397–400). Trotz Verschiedenheit im einzelnen ist die homerische Typik erkennbar.

Auch das täuschende Vorzeichen Aen. XII, 244 ist nach homerischem Vorbild gebaut. Nachdem der trügerische Charakter des Zeichens herausgestellt ist (244–246), schließt sich wiederum die Beschreibung des Zeichens mit *namque* an (247–250). In 251 ist eine Gefühlsreaktion der Beobachter eingeschoben. Mit dem Verschwinden des Raubvogels endet die Schilderung (256). Eine stürmische vorläufige Annahme des Zeichens (257f) geht der eigentlichen Deutungsrede (258–265) voraus. Unmittelbar an diese schließt sich die Beschreibung der Wirkung auf den Fortgang der Handlung an (266 ff).

¹⁶ So ist z. B. in homerischen Vorzeichenszenen die verursachende Gottheit nur genannt, wenn sie vorher in einem Gebet angerufen wurde. In der sprachlichen Gestaltung legt Apollonius Rhodius, trotz zahlreicher Anklänge an das alte Epos, Wert auf Variation und eigene Gestaltung.

Die Unterschiede zu homerischen Szenen sind zwar beträchtlich¹⁷; aber Vergil ist ohne Zweifel auch hier der homerischen Darstellungsweise verpflichtet.

Die Schilderung der beiden Schlangenzeichen bei Pindar O. VIII, 37 und N. I, 39 weist zwar epischen Sprachgebrauch auf; aber von homerischer Typik im Aufbau der Szenen ist kaum etwas zu merken.

b) Einfacher Vogelflug

Bisher betrachteten wir Vorzeichen, die eine symbolische Szene enthielten. Im folgenden sollen einfache Vogelflugszenen einander gegenübergestellt werden. Unter diesen beanspruchen zwei Vorzeichen aus der Ilias, X, 274 und XXIV, 315 eine gewisse Sonderstellung.

Bei dem Reiherflug X, 274 wird die Situation mit der Rüstung und dem Aufbruch der beiden Helden zum nächtlichen Unternehmen angegeben. Die Darstellung ist deutlich zweigeteilt (wie VIII, 247). Zuerst erscheint der Vogel und dann wird sein Verhalten beschrieben. Der typische Dativ gibt an, wem das Zeichen gilt; ferner werden Angaben über die Flugrichtung und die verursachende Gottheit (transitive Konstruktion!) gemacht. Das auffallende Verhalten des Vogels besteht in dem Schrei, den er ausstößt. In Vers 277 ist nur die seelische Reaktion des Odysseus vermerkt; da der Dichter jeden der beiden Helden einzeln ein Gebet sprechen läßt, erwähnt er Diomedes vorerst noch nicht.

Die Besonderheiten dieser Szene fallen nicht sofort in die Augen. Zunächst scheinen sich die gewohnten Dinge vor einer Aristie zu ereignen: die Helden werden vorgestellt; ihre Rüstung wird beschrieben; die Gottheit verheißt durch ein Zeichen ihren Beistand. Doch bei genauerem Zusehen zeigen sich bemerkenswerte Unterschiede zu parallelen Szenen¹⁸. Schon die Rüstung erfolgt hier ganz den besonderen Umständen entsprechend¹⁹. Daß bei der Beschreibung die verursachende Gottheit genannt ist, verstößt gegen eine feste Regel; denn bei Vogelzeichen läßt sich ein Übergang von der intransitiven zur transitiven Konstruktion, in der die verursachende Gottheit das Subjekt bildet, nur beobachten, wenn eine direkte oder indirekte Anrufung der Gottheit als auslösende

¹⁷ Das Fehlen der auslösenden Situation wurde bereits genannt. Das Vorzeichen dient nur als ein weiteres (*aliud* 244) Motiv für den Stimmungsumschwung. Typisch vergilisch ist auch die eingeschobene Gefühlsreaktion und das parenthetische *mirabile visu* (252).

¹⁸ Nach Schol. B zu X, 274 hat Zoilos, ὁ κληθεὶς Ὀμηρομάστιξ, schon allerlei Einwände gegen dieses Vorzeichen gebracht.

¹⁹ Da es sich um ein improvisiertes Unternehmen handelt, müssen sich die beiden Helden die Waffen ausleihen, und zwar nehmen sie solche, die gerade für einen nächtlichen Spähtrupp geeignet sind (vgl. Vers 258).

Situation vorangeht²⁰. Hier dagegen folgt die Anrufung der Gottheit erst nach dem Vorzeichen und ist von ihm ausgelöst. Die Nennung der Athene in 275 kommt völlig unvermittelt. Woraus Diomedes und Odysseus erkennen, daß das Vorzeichen von ihr stammt, ist nicht zu ersehen²¹. Eine weitere Merkwürdigkeit ist der Reiher als Vorzeichenvogel²². Es fällt auf, daß der Dichter den Vorgang nicht direkt darstellt, sondern ihn indirekt als Wahrnehmung der beiden Helden schildert (*ἄκονσαν* 276). Offenbar bereitet es Schwierigkeiten, ein Vogelzeichen, das ja auf visuelle Beobachtung bei Tag abgestimmt ist, auf nächtliche Verhältnisse zu übertragen. Der Dichter gibt zwar die Flugrichtung an, obwohl sie in der finsternen Nacht schwerlich festzustellen ist, läßt aber dann die Wahrnehmung des eigentlich Auffälligen durch das Gehör erfolgen. Diese Inkonsequenz sucht er dadurch zu verdecken, daß er den gewohnten Typus benutzt: der Schrei des Vogels tritt an die Stelle einer Raubvogelszene²³. Eine letzte Besonderheit ist noch zu vermerken. Das Gebet des Odysseus²⁴

²⁰ Als Gegenargument könnte man auf 15, 525 verweisen. Dort ist das Erscheinen des Vogels in intransitiver Konstruktion geboten, obwohl in der auslösenden Situation (523) die Gottheit erwähnt wird. Doch hier liegt keine Anrufung der Gottheit vor, sondern eine beiläufige Nennung in einer allgemeinen Redewendung.

²¹ Der Leser erinnert sich zwar an Vers 245: Den Odysseus liebt Pallas Athene. Er erinnert sich auch an die Odyssee 3, 218 ff.; 13, 300 ff. 314 f. 383 ff etc. und an jene so häufigen Szenen, da Athene dem Odysseus beisteht (es scheint, daß das Nahverhältnis, in dem Odysseus in der Dolonie zu Athene steht, die Odyssee voraussetzt). Auch vom Tydeiden wissen wir, daß er unter dem besonderen Schutz der Göttin stand (vgl. IV, 390; V, 792-857; es handelt sich um ein erbliches Schutzverhältnis der Göttin zu einem adeligen Hause; M. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* I² 345 ff, erblickt darin, entsprechend seiner Grundkonzeption, etwas typisch Mykenisches). Dies alles aber erklärt nicht, wieso Odysseus sofort weiß, daß Athene den Vogel sandte. Wissen aber muß er es, da er ja auf Grund des erfolgten Zeichens sich in einem Gebet an sie wendet.

²² Wir sind den Adler als Wahrsagevogel im Epos gewohnt. Doch das hatte hier seine Schwierigkeiten: Adler pflegen hoch zu fliegen; man sieht sie also nicht bei Nacht. Freilich stoßen auch Adler ab und zu einen Schrei aus (vgl. XII, 207), doch nicht so auffallend und so laut, daß man ihn bei der großen Flughöhe deutlich hört und den Ruf als Vorzeichen deutet (vgl. allerdings Theokr. XVII, 71 ff). Außerdem wird es auch dem Dichter unwahrscheinlich vorgekommen sein, daß bei Nacht ein Adler seine Kreise zieht. So mußte kurzerhand der Reiher als Ersatz einspringen. W. Leaf z. St. merkt zwar an, daß dieser Vogel in späterer Zeit als Symbol der Athene auf Münzen und bei Schriftstellern erscheint. Doch das schafft die Merkwürdigkeit nicht aus der Welt. Jene späteren Zeugnisse erklären nicht die Szene des Epos, sondern umgekehrt wird das Epos auf spätere mythologische Vorstellungen und mantische Gebräuche eingewirkt haben. — Der Reiher paßt ja auch ganz vorzüglich in die Umgebung: *ὅτι καὶ δι' ἐλώδους ἐβάδιζον τόπον· ἔλειον δὲ καὶ τὸ ζῷον* sagt schon Schol. A zu X, 274; es ist Nacht (Schol. Genev. zu X, 274 bemerkt: *ἐρωδιὸν*) καὶ νυκτὸς δὲ ἀγρεύει καὶ ἀρακτικὸν ἐστὶ; vgl. auch F. Klingner, *Hermes* 75, 1940, 360; der Reiher fliegt knapp über der Erde dahin, so daß man sein Flügelrauschen vernahmen kann; er stößt auch einen durchdringenden Schrei aus.

²³ Auch Theokrit führt an der genannten Stelle (XVII, 71 ff) den Schrei eines Adlers im Enkomion auf Ptolemaios als Vorzeichen ein.

²⁴ H. Heusinger, *Stilistische Untersuchungen zur Dolonie* 63 ff, zeigt, daß das Gebet des Odysseus syntaktisch unklar ist.

und des Diomedes folgt auf das Vorzeichen, während sonst Gebete, wenn sie mit einem Vorzeichen gekoppelt sind, dem Vorzeichen vorausgehen und es sozusagen auslösen²⁵. So wie die Szene hier eingebaut ist, hat es beinahe den Anschein, als wolle Athene die beiden Helden durch den Vogelflug an ihre Gegenwart erinnern, um mit einem Gebet bedacht zu werden. Der Dichter hat, als er den Spährtrupp der Dolonie à la Aristie aufbaute, die Aufbruchsszene mit herkömmlichen epischen Mitteln überladen. Vor Aristien stehen gewiß manchmal Gebete; aber dann fehlt das Vorzeichen; eine kurze Bemerkung des Dichters sagt dem Hörer, daß der Gott die Bitte erhört oder nicht erhört hat (vgl. III, 351 ff; VII, 200 ff; XVI, 233 ff). Ebenso sind Aufbruchsszenen des öfteren mit einem Vorzeichen ausgestattet; aber dann fehlt im allgemeinen ein ausdrückliches Gebet; meist ist nur eine Spende erwähnt; wenn aber ein Gebet gesprochen wird, dann geht es dem Vorzeichen voraus.

Das Ergebnis: Der Dichter verwendet die Bauelemente der Aristieerzählung ein wenig äußerlich, ohne Rücksicht auf die innere Notwendigkeit. Die Typik der Vorzeichenszenen ist ihm geläufig; aber auch hier verfährt er im einzelnen ziemlich unbekümmert. Er trägt keine Bedenken, den gelungenen nächtlichen Streich mit dem Gewicht göttlicher Zeichen zu beladen, die sonst nur von Zeus gegeben werden, wenn die Geschicke der Achaier und Troer im großen Ringen um die Stadt sichtbar gemacht werden sollen. — Das alles deckt sich im großen und ganzen mit dem, was Ranke, Heusinger und Klingner anderweitig über den Dichter der Dolonie gesagt haben²⁶.

Auch das Adlerzeichen XXIV, 315 nimmt eine Ausnahmestellung ein. Die entfernte Situation besteht in der Abfahrtszene²⁷. Die auslösende Situation ist im Gebet des Priamos um den schnellen Boten des Zeus ge-

²⁵ Wie ich nachträglich sehe, hat diese Besonderheit schon F. Ranke, *Homische Untersuchungen I*, Die Doloneia 74, festgestellt. Auch er erklärt die Abfolge Vorzeichen — Gebet damit, daß der Dichter die Szene möglichst reich ausschmücken wollte. — Zu weit geht H. Heusinger, l. c. 57f, wenn er behauptet, daß im Epos sonst jedes Vogelzeichen durch ein Gebet eingeleitet und ausgelöst wird und diese Behauptung auf Biegen und Brechen beweisen will. Ich brauche hier nicht darzulegen, daß dieses Gesetz nicht gilt, da es sich im Laufe der Arbeit deutlich genug gezeigt hat.

²⁶ Vgl. noch, was P. Chantraine, in P. Mazon, *Introduction à l'Iliade* 112, auf Grund sprachlicher Beobachtungen über die Dolonie sagt: »Le Chant K présente des formes qui ne peuvent être très anciennes.« Man wird sie nach der Odyssee datieren müssen. F. Dornseiff, *Kleine Schriften I*, 1956, 146 ff, ist, wie so oft, auch hier gegen die *opinio communis* und setzt sie vor der Odyssee an. Vgl. auch S. Laser, *Studien zur Dolonie*, Diss. Kiel 1950, der den Doloniedichter nach Hesiod einreicht, aber noch vor den jüngeren Schichten der Odyssee. Nach W. Jens, *Die Dolonie und ihr Dichter*, Stud. Gen. 8, 1955, 616 ff, ist der Doloniedichter »nach seiner Denkweise, seiner dichterischen Technik und seinem gesamten geistigen Habitus ein Angehöriger des 6. Jahrhunderts« (S. 625).

²⁷ Zur Typik der Abfahrtszenen vgl. W. Arend, *Die typischen Szenen bei Homer* 88f.

geben²⁸. Die Überleitung (314) bringt die Reaktion der Gottheit auf das Gebet und läßt, wie VIII, 245; XV, 378 und 20, 102, das Vorzeichen von Zeus auf Grund des Gebetes gesandt erscheinen. Die Schilderung ist, wie die ausführlichen Berichte in II, 308 und XII, 200, dreigeteilt, aber nicht in Erscheinen — Verhalten — Verschwinden des Raubvogels, sondern in Erscheinen — Beschreibung — Angabe der Flugrichtung. Inhaltlich lautet die Beschreibung des Vogelzeichens ungefähr so, wie das Gebet es sich nach Maßgabe der Hekabe erbeten hat (292-295 = 310-313). Das Erscheinen wird eingeleitet durch die Zeitangabe *αὐτίκα*; sie drückt, wie VIII, 247 und 20, 103, die sofortige Erhörung des Gebetes durch die Gottheit aus. Auffallend erweitert ist die Benennung des Vogels²⁹. Die Beschreibung der Spannweite der Flügel tritt an Stelle einer Raubtierszene und führt *ἐν κράτος ἐστὶ μέγιστον* von Vers 311 (= 293) aus. Für die Bedeutung des Zeichens ist diese Beschreibung entbehrlich. Es handelt sich um eine Erweiterung, die als Ersatz für die ausgefallene Raubtierszene angesehen werden muß³⁰. Die Angabe der Flugrichtung, die einzig für die glückliche Bedeutung maßgebend ist, rückt an den Schluß der Beschreibung und ersetzt die Erwähnung des Abfluges. Die seelische Reaktion ist wie 15, 164f beschrieben und wie 15, 182 folgt auf das Vorzeichen auch sofort die Abfahrt³¹. Der zuversichtliche Aufbruch erscheint durch das Vorzeichen verursacht.

²⁸ Es ist dies die einzige Stelle der Ilias, wo direkt ein Zeichen, und zwar ein ganz bestimmtes, erbeten wird. Parallelen finden sich nur in der Odyssee (3, 168ff; 20, 97ff).

²⁹ Die Erwähnung der verschiedenen Namen des Vogels soll die Erhabenheit der Szene steigern.

³⁰ Diese Feststellung bildet ein — wenn auch nicht ausschlaggebendes — Argument für die Priorität von 15, 154-181.

³¹ Die Verwandtschaft mit der Abfahrtsszene des 15. Buches der Odyssee ist augenscheinlich. Beide Szenen enthalten folgende gemeinsame Elemente: Bereitung der Geschenke — Zurüstung des Gespannes — Handwaschung — Weinspende — Vogelzeichen — Abfahrt. Außerdem sind noch mehrere Parallelverse und wörtliche Anklänge zu verzeichnen:

15, 99	=	XXIV, 191	15, 146	=	XXIV, 322
104f	~	228f	148-150	=	284-286
135	=	304	164f	=	320f
144f	~	281f	182	~	326

Die Verse sind in beiden Szenen ohne Anstoß. Doch machen diese Parallelen klar, daß man die Prioritätsfrage stellen muß. Auf den ersten Blick scheint im 24. Buch der Ilias eine unnötige Motivdoppelung vorzuliegen: Iris kündigt dem Priamos sicheres Geleit; trotzdem muß noch ein Vogelzeichen aufgeboten werden, um wiederum das gleiche zu verheißen. Doch genau besehen, ist es so: Iris bringt die Botschaft dem Priamos ganz allein — leise (170) —; das Vogelzeichen dagegen gilt den anderen, besonders seiner Gattin, die in Sorge sind um das Schicksal des Königs. Es heißt darum am Schluß der Vorzeichenszene: Als sie das sahen, da freuten sie sich; ihr aller Herz erheiterte sich. Die doppelte göttliche Zusicherung bietet also keinen ersten Anstoß. Wohl aber ist etwas anderes merkwürdig: 189ff geht Priamos an die Ausführung der göttlichen Weisung. Den Söhnen befiehlt er die Zurüstung des Wagens. Er selbst besorgt die Geschenke und spricht zu seiner Gattin

Die zugrundeliegende Typik läßt sich auch bei diesem Vorzeichen unschwer erkennen, nur wurde statt der eigentlichen Raubvogelszene ein andersartiges Element, eben die Beschreibung der Größe des Adlers, eingeschoben. Das ist offensichtlich eine sekundäre Form des ursprünglichen Typus.

Neben dem allgemeinen Hinweis auf den Flug glückverheißender Vögel in der Lügenerzählung des Odysseus (24, 311), wo in der auslösenden Situation, im typischen Dativ und in der Beschreibung der seelischen Reaktion sich das zugrundeliegende Schema erkennen läßt, findet sich im homerischen Epos nur noch ein Vogelzeichen, bei dem keine Raubtierszene geboten wird: der Vogelflug XIII, 821. Die auslösende Situation liegt in der Drohrede des Aias (810-820). Die typische Dativkonstruktion in Vers 821 (= 15, 160. 525) drückt die Beziehung des eintretenden Vorzeichens zur vorausgehenden Rede aus und gibt an, wem das Zeichen gilt. Die Konstruktion ist intransitiv. Die Flugrichtung wird erwähnt; aber von einer Raubszene oder einem anderweitigen Verhalten ist nicht die Rede;

von der göttlichen Weisung. Dann jagt er (237 ff) mit Schimpfworten die Troer aus dem Palast (woher diese Männer kommen, ist unklar, da ja 166 nur von Töchtern und Schwiegertöchtern die Rede war); darauf wendet er sich 253 ff mit nicht minder heftigen Ausdrücken an seine Söhne und treibt sie an, in Eile den Wagen zu richten. Wie wir die Verse heute lesen, sind sie nur sinnvoll, wenn man sich ergänzt, daß die Söhne den Auftrag des Vaters von 189 nicht oder nur sehr säumig ausgeführt haben; gesagt ist dies allerdings mit keinem Wort. Vollends merkwürdig wird die Sache in 281. Nachdem die Zurüstung des Maultiergespannes geschildert ist und die Söhne die Pferde für das zweite Gespann unter das Joch geführt haben, heißt es 281: Die beiden, der Herold und Priamos, schirrten sich das Gespann an (*ζευγνύσθην* ist passiver Aorist in medialer Bedeutung; diese Form kommt hier das einzige Mal im ganzen Epos vor; sonst steht das mediale Imperfekt, z. B. 3, 492; 15, 145. 190; 23, 245; man kann den Aorist kaum anders übersetzen als vorgeschlagen. Die Übersetzung, welche W. Leaf z. St. vorschlägt: »die beiden ließen sich den Wagen anspannen« ist von Schol. B, T zu XXIV, 281 übernommen: *ζευγνύσθην* = *ζευγνύναι προσέτασσον*, aber wohl nur als Verlegenheitslösung zu werten). Der Subjektwechsel von 279 und 281 f ist zwar nicht gerade ein Widerspruch; aber es fällt immerhin auf, daß nun das Anscharren selbst Priamos und der Herold besorgen. Würde 281 f fehlen, so würde man 279 ohne weiteres so verstehen, daß die Söhne des Priamos auch das zweite Gespann ganz zurechtgemacht haben. Denn *ἵππους . . . ἑπαγον ζυγόν* bezeichnet, wie die Parallelen XVI, 148; XXIII, 291 beweisen, den gesamten Vorgang des Anscharrens. Hier aber darf es der Hörer, rückschließend von Vers 281, nur im engen wörtlichen Sinn verstehen. Überhaupt ist die Schilderung der Zurüstung zerrissen. Nachdem die Bereitung der Wagen und der Geschenke durch das Gespräch mit Hekabe (193 ff) unterbrochen wurde, ist 253 ff wieder vom Anscharren der Pferde die Rede. Da aber das Gespräch die entfernte Vorbereitung auf die Bitte um das Vogelzeichen darstellt, liegt die Vermutung nahe, daß durch die Einarbeitung des Vogelzeichens die Szene gesprengt wurde. — Doch zwingend ist auch dieser Schluß nicht, und so lasse ich die Prioritätsfrage unentschieden. — Auch mit den geistreichen und schwungvollen Darlegungen B. Marzullios, *Il problema omerico* 269-276, der überraschend auf die Abhängigkeit ζ — Ω — ο kommt, scheint mir das letzte Wort über das Verhältnis des 24. Buches der Ilias zur Odyssee noch nicht gesprochen zu sein.

lediglich die Benennung des Vogels erfolgt. Die Reaktion zeigt sich nur bei den Achaïern, nicht bei Aias und Hektor, denen das Zeichen gemäß der vorausgehenden Drohrede und dem einleitenden Vers 821 in erster Linie gilt. Über Deutung und Wirkung wird nichts gesagt, im Gegenteil, Hektor beginnt mit einer ebenso massiven Drohrede gegen Aias, die auf das Zeichen nicht den geringsten Bezug nimmt.

Der Vergleich mit den übrigen Raubvogelszenen macht dieses Vorzeichen suspekt. Es ist dies der einzige direkt geschilderte Vogelflug, bei dem keine Raubszene oder eine diese ersetzende Beschreibung (wie X, 274 und XXIV, 315) geboten wird. Der symbolische Charakter, der bei allen homerischen Raubtierszenen greifbar ist, fehlt hier völlig. Die Möglichkeit eines späteren Einschubes, verursacht durch die »auslösende« Drohrede, muß ernstlich erwogen werden.

Von einem Vogel eigener Art wird uns im h. Merc. 295 erzählt. Der kleine Hermes »sendet« ihn³², eben als Apollo ihn auf den Arm nehmen will, um mit ihm aufzubrechen. Im Aufbau der kurzen Szene läßt sich wenigstens so viel erkennen, daß es sich um die typische Situation des Aufbruches handelt und daß Apollo in 300 ff eine Art Deutungsrede folgen läßt.

Die Hinweise auf den Flug von Vögeln bei Pindar P. IV, 189 und N. IX, 18 sind zu kurz, als daß sich eine Aussage über die Typik machen ließe. — Bei Apollonius Rhodius liegt I, 1084 kein Vorzeichen vor, sondern ein Orakel eines sprechenden Vogels. Die Szene bleibt deshalb hier außer Betracht.

Anhangsweise sei noch auf einige *σήματα* verwiesen, die zwar nicht zu den Vogelflügen zählen, aber der Einfachheit halber hier angefügt werden.

Zu knapp sind die Referate der Vorzeichen IV, 381. 398. 408; VI, 183, um etwas über ihren Aufbau sagen zu können. Die mantische Terminologie und Sprachtypik, die sich in diesen kurzen Hinweisen zeigt, wird weiter unten Erwähnung finden. Auch über den Kurzbericht 3, 173 läßt sich nur wenig ausmachen; aber immerhin kann hier noch von einem typischen Aufbau gesprochen werden. Es liegt eine Abfahrtsszene vor; wie XXIV, 281 ff und 20, 97 ff wird das Zeichen direkt von der Gottheit erbeten und so zur Auslösung gebracht. Typisch ist auch die transitive Konstruktion *ὁ γ' ἤμιν δεῖξε*, mit der verursachenden Gottheit als Subjekt und dem Dativ, der den Empfänger angibt.

Auf das Wunderzeichen von Thrinakia (12, 394) muß etwas ausführlicher eingegangen werden. Es geht wie XVI, 459 eine olymische Szene

³² Es scheint, daß der Dichter einen derben Volkswitz übernommen hat, wenn er das Entweichen des *τλήμων γαστροῦς ἐριθός* als zukunfts kündenden Vogelflug erklärt.

voraus (374-388); aber die eigentlich auslösende Situation ist darin gegeben, daß die Rinder des Helios getötet wurden und die Gefährten des Odysseus einen Frevel auf sich geladen haben (391-393). Darauf bezieht sich auch die Zeitangabe *αὐτίκα*; sie läßt das Prodigium als unmittelbare göttliche Reaktion auf den Frevel erscheinen (vgl. die Szenen, wo dem Vorzeichen ein Gebet vorausgeht, VIII, 247 und Parallelen). Der Dativ *τοῖσιν* ist typisch. Als verursachendes Subjekt sind die Götter (Plural!) genannt. Die Beschreibung des Vorganges enthält, entsprechend seiner Einmaligkeit, keine typischen Elemente.

Bemerkenswert ist an der Szene ein Zweifaches:

1. Die Plurale *θεοί* und *τέρας* sind in diesem Zusammenhang singular. Die unbestimmte Mehrzahl *θεοί* als tätiges Subjekt ist beim Bericht eines bestimmten Vorzeichens eine Einmaligkeit im Epos. Der Plural von *τέρας* kommt zwar auch in der Ilias vor (IV, 398. 408; VI, 183; XII, 229. 256), aber nur in formelhaften Wendungen oder bei allgemeinen Verweisen, nie aber wie hier von einem konkreten Vorzeichen³³.

2. Die unterbrochene Schilderung geht mit 397 ohne jeden Bruch weiter, obwohl doch das Vorzeichen seiner Bedeutung nach gerade einen Schock für die Betroffenen bewirken sollte. Das ist kaum weniger merkwürdig als die Ignorierung des Vogelzeichens XIII, 821 durch Hektor. Eine zwingende Notwendigkeit zu athetieren besteht aber nicht, zumal der Aufbau der gesamten Szene einen Parallelismus aufweist.

Bei der Sinnesverwirrung der Freier (20, 345) läßt sich außer dem Bau der Verse 345f keine Aussage über die Typik machen. — Das unmittelbar folgende zweite Gesicht des Telemach ist in seinem Aufbau ebenso untypisch, wie es seinem Inhalt nach einmalig ist.

c) Himmelszeichen

Bei der nun folgenden Analyse der Himmelszeichen im engeren Sinn muß man von vorneherein erwarten, daß diese Art von Zeichen besonders eng mit dem verursachenden göttlichen Subjekt verbunden wird. Sie stammen ja aus dem Reich der Götter selbst, deren verursachende Kraft hier deutlicher erlebt wird als bei den Zeichen aus der Tierwelt.

Die ausführlichste Beschreibung eines Blitzzeichens findet sich in der Nestorrede II, 350. Wie der Bericht des Odysseus ist auch der des Nestor von Imperativen umrahmt (346. 354). Es fällt auf, daß nicht die Situationsangabe ihn einleitet, sondern die Erwähnung der göttlichen Willenshaltung, aus der das Zeichen entsprungen ist. Es kommt Nestor hauptsächlich darauf an, den Blitz bei der Ausfahrt zum Krieg als Versprechen (*ὑπόσχεσις* 349) und als Zustimmung (*κατανεῦσαι* 350)³⁴ der Gottheit

³³ Bei P. Stein, *Τέρας*, erhält man darüber leider keine Auskunft.

³⁴ So wird in Götterszenen etc. gern die Zustimmung des Zeus zum Ausdruck gebracht; vgl. I, 514. 524. 558 etc.

hinzustellen. Er will seinen mahnenden Tadel an die Achaier dadurch unterstreichen, daß er das Kriegsunternehmen als von den Göttern sanktioniert erklärt. Die Tendenz des Redners hat also die Umstellung verursacht und den wichtigsten Punkt als eine Art Ankündigung an die Spitze treten lassen. Die Situationsangabe, die erst nachträglich geboten und mit γάρ angeschlossenen wird (350 ff), bringt Aufschluß über den kritischen Zeitpunkt wie auch über die Empfänger. Die Beschreibung des Zeichens selbst wird mit einer kurzen Partizipialkonstruktion gegeben. Der Anakoluth in 353 (Nominativ statt Akkusativ!) ist sicher durch die formelhafte Wendung bedingt (vgl. IV, 381; IX, 236; 21, 413; h. Bach. 46). Die Richtung, da für die Deutung wichtig, ist angegeben. Es erfolgt keine Auslegung durch einen offiziellen Seher; einer solchen bedarf das untrügliche Zeichen nicht. Die Bedeutung ist aus der beigefügten partizipialen Wendung zu entnehmen. Die beiden Partizipien in 353 sind nicht gleichwertig. Das erste (ἀστράπτων) erklärt den Inhalt des Hauptverbums (κατανεῦσαι), das zweite (φαίνων) dagegen die Bedeutung des unmittelbar vorausgehenden Partizips. Die Warnung der Griechen und die Aufforderung an Agamemnon, die Nestor folgen läßt, nimmt die Drohung, die den Bericht einleitet, wieder auf und zeigt die Tendenz der Rede. Die Versicherung der Zuverlässigkeit (361) gilt, da sie sich auf die ganze Mahnrede des Nestor bezieht, auch für den Vorzeichenbericht und seine Ausdeutung.

Bei einem Vergleich mit II, 308 fällt dies auf: Das Erscheinen des Raubtiers wird dort zwar auch als von Zeus verursacht hingestellt; aber immerhin war eine intransitive Wendung wie ἐνθ' ἐφάνη μέγα σῆμα möglich. Bei Blitz- und Donnerzeichen dagegen ist regelmäßig nur transitive Konstruktion verwendet, wobei die verursachende Gottheit das Subjekt bildet. Auch die Partizipien, auf das göttliche Subjekt bezogen, bringen die enge Beziehung zwischen göttlicher Willenshaltung und Eintritt des Vorzeichens zur Geltung. Ferner geben die Ausdrücke ὑπόσχεσις (349) und κατανεῦσαι (350) dem ganzen Vorgang eine sehr persönliche Note und lassen das Zeichen als unmittelbaren Ausfluß des göttlichen Willens erscheinen.

Der schematische Aufbau der Szene zeigt im großen und ganzen den bekannten Typus, weist aber in der Angabe der göttlichen Willenshaltung ein neues Element auf:

- Aufforderung (346)
- Göttliche Willenshaltung (351f)
- Vorzeichen (353a)
- Bedeutung (353b)
- Aufforderung (354-360. 362 ff)
- Versicherung der Zuverlässigkeit (361).

Die Odysseusrede des 9. Gesanges der Ilias bringt ebenfalls einen Hinweis auf ein Blitzzeichen (IX, 236), der aber wesentlich kürzer gefaßt ist.

Wie der Vergleich mit II, 353 zeigt, handelt es sich um eine typische bzw. formelhafte Wendung, die das *σημα* deutlich als Wirkung des göttlichen Subjektes erkennen läßt. Bemerkenswert ist, daß *ἐνδέξια* offensichtlich metonymisch gebraucht wird. Dies ist im homerischen Epos der einzige klare Fall eines metonymischen Gebrauchs dieser Richtungsangabe. Vers 236 enthält den typischen Dativ und die typische Partizipialkonstruktion. Das Partizip hat erklärenden Sinn und spricht die Bedeutung des Verbalinhaltes von *ἀστροπτεῖ* aus.

Daß der Odysseedichter die gleiche Typik wie der Iliasdichter verwendet, zeigt 21, 413. Der Vorgang ist kurz beschrieben, wie immer bei Blitz- und Donnerzeichen. Das Partizip gibt auch hier den Sinn und die Bedeutung des Vorganges an (typisch, wie die Parallelen aus der Ilias zeigen; vgl. II, 353; VIII, 170f; XI, 45f; XIII, 243f; XV, 377f). Die Beschreibung der seelischen Reaktion zeigt, wie sinnvoll der Dichter die »formelhaften« epischen Attribute zu verwenden weiß: »Es freute sich der Vieldulder.« Jetzt kommt also die Rache für all das Böse, das er in seinem Hause erdulden mußte.

Auch aus dem anderen Donnerzeichen der Odyssee (20, 103) ist die Typik zu ersehen. Um sie sichtbar zu machen, müssen wir es allerdings aus der Verquickung mit der *φήμη* herauslösen. Der Aufbau zeigt die gewohnten Elemente, nur nach den besonderen Umständen in anderer Reihenfolge. Die entfernte Situation ist aus dem Gesamtzusammenhang zu entnehmen: der Held am Morgen des entscheidenden Tages, voll innerer Ungewißheit und Unsicherheit. Die auslösende Situation besteht im Gebet des Odysseus (vgl. XXIV, 308 ff; 3, 173f). Das macht, wie bei allen *σηματα*, denen ein Gebet vorausgeht, einen Überleitungsvers nötig (vgl. dazu und auch zur Zeitangabe *αὐτίκα* VIII, 247). Das Donnerzeichen wird kurz beschrieben. Vers 104 ist zu athetieren³⁵, weil er den unmittelbaren Zusammenhang zwischen beiden Vorzeichen zerstört. Sie wurden zusammen erbeten, sie erfolgen auch unmittelbar nacheinander, so daß das erste das zweite auslöst, und über beide zusammen freut sich Odysseus 120f. Der erste Teil des Fluchgebetes der Magd (113f), das durch den Donner ausgelöst wird, gibt die Bedeutung und damit die göttliche Willenshaltung für das Donnerzeichen kund.

Auch hier sind also bekannte Elemente enthalten. Die typische Wendung, die wir 21, 413 (und ähnlich in den Parallelen der Ilias) gefunden haben *Ζεὺς δὲ μεγάλ' ἔκτυπε σηματα φάλων*, ist, den Umständen entsprechend, in zwei Sätze aufgelöst: *ἦ μεγάλ' ἐβρόντησας ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος . . . τέρας νύ τεω τόδε φαίνεις* (20, 113f).

³⁵ Nach Wilamowitz, Heimk. d. Od. 90, 1, bereits von Payne Knight als Interpolation erkannt. Auch A. Kirchhoff, Die homerische Odyssee 526, hat den Vers, wenn auch mit ungenügender Begründung, verdächtigt; s. auch F. Blass, Die Interpolationen in der Odyssee 196f.

In diesem Zusammenhang sei auch auf Pindar P. IV, 197 verwiesen. Dieses Blitz- und Donnerzeichen ist mit einer für Homer ungewohnten Ausführlichkeit beschrieben. Vorausgeht ein Gebet, das die auslösende Situation darstellt (194-196). Darauf folgt als göttliche Antwort (*ἀντιδίδωε* 197) Donner und Blitz (ebenfalls wie stets im Epos in transitiver Konstruktion mit der Gottheit als Subjekt). Daran schließt sich ein Hinweis auf die unmittelbare Reaktion der Umstehenden, denen das Zeichen zuteil wurde, mit der formelhaften Wendung *σάμασιν πιθόμενοι*. Über das Epos hinausgehend, wird das Blitzzeichen auch noch von einem Seher gedeutet (200f). Pindar bewegt sich bei der Gestaltung dieser Szene offensichtlich innerhalb der epischen Typik und Vorstellungswelt.

Kurz gefaßt ist das Donnerzeichen in der Nacht vor dem zweiten Schlachttag der Ilias (VII, 478). Die entfernte Situation kann aus dem Gesamtzusammenhang erkannt werden: die Nacht vor dem Schlachttage, der den Griechen die erste große Niederlage bringen wird. Die auslösende Situation ist gegeben im nächtlichen Gelage der Achaier. Wie aus dem Zusammenhang erhellt, muß die Angabe über die Troer (477) als Parenthese gefaßt werden. Die göttliche Willenshaltung wird in zeitlicher Parallele zur Situationsangabe beschrieben³⁶. Das Zeichen selbst ist wie II. 353 mit einer kurzen Partizipialkonstruktion geschildert. Das Hauptverbum drückt die Absicht des Gottes aus. Ein auf das göttliche Subjekt bezogenes Partizip schildert den Vorgang auf Erden. Der Donner erscheint somit als Ausfluß und Begleiterscheinung des Verbalinhaltes von *κατὰ νόηδον*. Es liegt also die typische Art vor, Blitz- und Donnerzeichen zu beschreiben. Die seelische Reaktion ist durch einen sehr kräftigen Ausdruck gekennzeichnet, der uns beim nächsten Donnerzeichen in VIII, 77 wieder begegnen wird³⁷. Die geängstigten Menschen versuchen durch Opferspenden die drohende Gottheit gnädig zu stimmen, — das ist die unmittelbare Wirkung. Ein Hinweis auf die Bedeutung des Zeichens fehlt. Es ist auch nicht gesagt, woraus die Achaier erkennen, daß der Donner Unheil ankündet. Ein Vergleich mit den anderen *σήματα*, in denen der Donner allein (ohne Blitz) beschrieben ist, zeigt, daß bei reinen Donnerzeichen Angaben immer fehlen, aus denen objektiv die günstige oder ungünstige Bedeutung festzustellen wäre. Der Gesamtzusammenhang, besonders die Situation, durch die das Zeichen zur Auslösung kommt, muß jeweils die Bedeutung klären.

Beim Himmelszeichen VIII, 75 stellt das unentschiedene Hin und Her der Schlacht die entfernte Situation dar. Ob man die Kerenwägung als Bild einer göttlichen Willensentscheidung nehmen darf, mag umstritten

³⁶ Vgl. VIII, 169f; der Dichter des 8. Buches, dem auch der Schluß des 7. Buches angehört, liebt offenbar solche Parallelen.

³⁷ Es ist immer die Angst vor dem Tod, die in den Parallelen (XVII, 67 und 12, 243) mit diesem Ausdruck bezeichnet wird.

sein. Aber so viel ist sicher, daß damit eine Macht sichtbar wird, die über menschliches Schicksal bestimmt. Sicher ist auch, daß die Kerenwägung den Donner und Blitz auslöst. Die Beschreibung des Vorzeichens kümmert sich nicht um naturwissenschaftliche Genauigkeit: der Donner kommt vor dem Blitz³⁸. Angegeben ist, von wo aus Zeus das Gewitter sendet: vom Ida her. Dort befindet er sich ja als Lenker der Schlacht (47 ff.). Der Blitz fährt mitten in das Heer der Achaier. Daraus wird klar, wem die Drohung gilt. Die Reaktion wird wie VII, 479 beschrieben. Keiner der Achaier kann mehr standhalten, so wirkt das Eingreifen des Gottes. Man sieht daraus, daß der Blitz hier mehr ist als ein *σήμα*: Zeus hat sein Geschoß geschleudert.

Ähnliche Funktion hat das nächste Blitzzeichen des 8. Gesanges (VIII, 133). Die Situation und die göttliche Willenshaltung werden deutlich aus dem Irrealis (130-132)³⁹. Wichtig ist der Blitz (Hauptverbum!), der Donner nur Begleiterscheinung (Partizip!). Der Keraunos des Zeus dient auch hier als Waffe gegen den stürmenden Diomedes. Dem entspricht, daß zunächst die Wirkung beschrieben wird (136f) und dann erst die seelische Reaktion (138a). Nestor zieht die Konsequenz aus dem Eingreifen des Zeus, deutet es also richtig und fordert Diomedes zur Umkehr auf (139 ff.). Dieser gibt darauf eine halb zustimmende Antwort (145 ff.). — Es sei darauf verwiesen, daß die Parodie in Batr. 285 ähnliche Elemente aufweist.

Beim dritten Himmelszeichen dieses Gesanges (VIII, 170) sind wie VII, 476/478 Situation und Vorgang aufeinander bezogen. Dadurch erscheint das Donnern als ganz persönlicher Akt der Gottheit, die damit jeweils das dreimalige Schwanken des Diomedes beantwortet. Die göttliche Willenshaltung, die das Zeichen verursacht, ist nicht beschrieben; nur Hektor weist in 175 darauf hin (*κατένευσε*). Wohl aber ist die Bedeutung des Ereignisses erwähnt (171). Das typische Partizip *σημα τιθείς* erklärt und begründet den Verbalinhalt von *κτόπε*. Die Deutung läßt der Dichter den Hektor aussprechen. Er beginnt seine Rede (173) mit einer Aufforderung an die Troer. Die Auslegung setzt er als Begründung und Bekräftigung hinter seine Aufmunterung⁴⁰. — Es dürfte klar geworden sein, daß die drei Blitz- und Donnerzeichen des 8. Buches einen eigenen Stimmungsgehalt aufweisen. Sie rufen die Erinnerung an das Schicksal

³⁸ Zum erstenmal in griechischer Dichtung finde ich in einem Vergleich Solons (Fr. 10) den kausalen Zusammenhang zwischen Blitz und Donner klar ausgesprochen: So sicher, wie der Donner durch den Blitz verursacht wird, verursachen rücksichtslose Männer den Untergang des Staates.

³⁹ Typisch für Situationen, in denen ein Hypermoron zu entstehen droht; vgl. z. B. II, 155f.

⁴⁰ Die Einleitung der Auslegung mit *γινώσκων* begegnet auch VIII, 140. Ebenso sagt Theoklymenos vor seiner Auslegung *ἔγνων γάρ*; Halitherses ragt hervor im Erkennen von Wahrsagevögeln: *ὄρνιθας γινώσκω* (2, 159). Es handelt sich wohl um einen *term. techn.* der Mantik.

des Kapaneus wach, den vor Theben der Blitzstrahl des Zeus trifft. So wird auch von hier aus die Feststellung der Analyse gestützt, daß der 8./9. Gesang einen späteren Einschub darstellt.

In XIII, 242 liegt ein Vergleich vor. Die Typik ist entsprechend abgewandelt. Der Held rüstet sich und zieht aus zu seiner Aristie. Das ist der Vorgang in Wirklichkeit und zugleich eine Situationsangabe, die auch für das Vorzeichengleichnis nicht unwichtig scheint; denn auch hier ist (wie IV, 75) der Schritt vom Bild zur Wirklichkeit nicht groß. Bei der Beschreibung des Vorganges läßt uns der Dichter einen Blick in die göttliche Sphäre tun: der Kronide nimmt das Blitzbündel in die Hand und schleudert es (vgl. XVII, 595). Die Bedeutung des Zeichens und damit auch die Willenshaltung des verursachenden Gottes sind aus der typischen Partizipialkonstruktion zu ersehen (244a). Ähnlich wie IV, 77 wird auch XIII, 244 noch ein beschreibender Halbvers beigelegt. Vers 245 nimmt die Erzählung des wirklichen Vorganges wieder auf. Das Schema, das in ähnlicher Form in IV, 75 zugrundeliegt, zeigt folgenden Aufbau:

Der wirkliche Vorgang (240-242a)

Das Vorzeichengleichnis

Vorzeichen (242b-243)

Bedeutung (244a)

Beschreibung (244b)

Der wirkliche Vorgang (245 ff).

Beim Donner XV, 377 finden sich ebenfalls bekannte Elemente. Das typische Partizip spielt hier auf Grund des vorausgehenden Gebetes, welches das Zeichen zur Auslösung bringt, von der modalen in die kausale Bedeutung hinüber. Wie es der Typik entspricht, ist auch die Wirkung des Zeichens erwähnt⁴¹. Sie ergibt sich allerdings aus einer Fehldeutung der Troer.

Das *σημα* vor der Aristie des Agamemnon (XI, 45) weist darin eine Besonderheit auf, daß Athene und Hera den Donner senden, den sonst nur der Kronide ertönen läßt. Die Bedeutung des Donners und zugleich die verursachende göttliche Willenshaltung wird ausgesprochen im Partizip *τιμῶσαι*. Dieses Partizip soll den Verbalinhalt des Hauptverbums erklären, nähert sich also wieder der kausalen Bedeutung (vgl. XVI, 460).

Den Typus von II, 353 finden wir auch im Blitzgleichnis X, 5. Agamemnon, der verantwortliche Heerführer, kann keinen Schlaf finden und sinnt und plant, während alle übrigen Achaier schlafen. Das ist das wirkliche Geschehen, welches durch das Gleichnis anschaulich gemacht

⁴¹ Es kann nicht bezweifelt werden, daß das Verhalten der Troer durch das Vorzeichen bewirkt, genauer gesagt, ausgelöst wird. Man muß das temporale *ὥς* mit kausalem Nebensinn verstehen. Wenn man keine Textänderung versuchen will, ist man gezwungen, eine Fehldeutung der Troer anzunehmen.

wird. Die Beschreibung des vorbedeutenden Bildes ist kurz. Das Partizip *τεύχων* mit den folgenden Objekten gibt die auslösende göttliche Willenshaltung und zugleich die Bedeutung des Zeichens an. Mit Vers 9 wird die wirkliche Handlung wieder fortgeführt⁴².

Ein Vergleich des Bluttaus, den Zeus XVI, 459 herabschickt, mit dem Donner XI, 45 zeigt, daß auch bei anderen Himmelszeichen die Typik der Blitz- und Donnerzeichen beibehalten wird. Die vorausgehende olympische Szene (431-458) macht den Überleitungsvers 458 notwendig und gibt dem Partizip in 460 eine kausale Bedeutung. Der Vorgang selbst ist in transitiver Konstruktion dargestellt; die verursachende Gottheit ist, wie bei Blitz- und Donnerzeichen, Subjekt.

Aus Hesiod (Sc. 382 ff) ist der Bluttau anzuführen, der beim Zweikampf zwischen Kyknos und Herakles, mit Donner verbunden, zur Erde fällt. Das typische Partizip hat hier allerdings, da ja kein Gebet und keine olympische Szene vorausgeht, rein modalen Sinn.

Auch die Vorzeichenszene Ilias XVII, 595 ist aus den bekannten typischen Bauelementen gestaltet. Situation (591 f) — Vorzeichen (593-595) — göttliche Willenshaltung (596) — Wirkung (597 ff) stellen die einzelnen Stufen der Schilderung dar. Für die Situation ist der Gesamtzusammenhang zu berücksichtigen: neuerdings beginnt der Kampf um die Leiche des Patroklos, heftiger noch als zuvor; unmittelbar vor dem Donner geht Hektor, von Apollo angefeuert, zum Angriff vor. Wie XI, 44 ist auch hier der Glanz der Rüstung hervorgehoben. In der Beschreibung des Vorgangs ist nicht geschieden zwischen dem, was sich unsichtbar und unhörbar in der göttlichen Sphäre abspielt, und dem, was sinnlich wahrnehmbar ist (vgl. XIII, 242 f). Die Sendung von Blitz und Donner wird als unmittelbares göttliches Tun begriffen. Der Donner ist als das Eindrucksvollere beschrieben (Hauptverbum!), der Blitz nur als Begleiterscheinung (Partizip!). Die Parataxe läßt das logische Verhältnis zwischen Vers 595 und 596 unausgesprochen. Man wird in Analogie zu den sonst gebräuchlichen Partizipialkonstruktionen Vers 596 als Erklärung des vorausgehenden Geschehens verstehen müssen; er spricht die göttliche Absicht und damit die Bedeutung des Donners aus. Die Wirkung ist in den folgenden Versen beschrieben (597 ff).

⁴² Sowohl Ameis-Hentze z. St. wie auch W. Leaf z. St. beziehen das Gleichnis zu einseitig nur auf den Inhalt von Vers 9 f. Daß es dann »turgid and tasteless« wird, ist klar. Aber wie die Typik der übrigen Gleichnisse deutlich zeigt, darf man es nicht nur auf den mit *ὡς* wieder aufgenommenen wirklichen Vorgang beziehen; ebenso wichtig ist auch das vor der Einführung des Gleichnisses beschriebene Geschehen. In unserem Fall hat Vers 9 die Ausgangssituation des Vergleiches, die in Vers 4 f gegeben ist, bereits weitergeführt, so daß die einseitige Beziehung auf sie das Bild notwendig schief werden läßt. — Was das Gleichnis besagen will, ist dies: So wie Zeus im Himmel sinnt und plant und die Weltregierung besorgt, so sinnt der oberste Führer der Griechen einen Plan aus. Vers 9 f gibt nur eine Weiterführung oder Ausmalung des Grundvorganges.

Der Donner XX, 56 ist, wie seine parodistische Nachahmung Batr. 200f, kein Vorzeichen, sondern nur eine Schlachteinleitung. Es fehlt deshalb auch die typische Partizipialkonstruktion.

Ein kurzer Blick in die Aeneis zeigt, daß die lateinische Epik auch bei Blitzzeichen teilweise die homerische Typik übernommen hat. So ist Aen. VII, 141 die auslösende Situation, ähnlich wie Ilias XV, 377 oder Od. 20, 103, im Gebet des Aeneas gegeben. Auch die Verbindung von Hauptverbum (*intonuit, ostendit*) mit einem prädikativen Partizip (*quatiens*) weist auf den homerischen Typus zurück. Ähnliches gilt vom Donnerzeichen Aen. IX, 630, das stark an Od. 21, 413 erinnert.

Ähnlich wie Blitz und Donner werden Regenbogen und Meteor eingeführt und geschildert, nur tritt an Stelle des typischen Partizips eine einfache Akkusativapposition bzw. ein prädikativer Akkusativ. Die Konstruktion ist auch hier transitiv und die verursachende Gottheit bildet das Subjekt.

In IV, 75 fährt Athene nieder wie ein Meteor. Die wirkliche Situation ist für das Verständnis des Gleichnisses wichtig: die unentschiedene Lage nach der Entraffung des Paris. Der Gleichnisvorgang wird transitiv beschrieben mit dem verursachenden Gott als Subjekt. In einer Apposition bzw. einem prädikativen Akkusativ ist die Bedeutung des Geschehens ausgesprochen. Der typische Dativ gibt an, wem das Zeichen bestimmt ist. Nach einer weiteren ergänzenden Beschreibung des Gleichnisvorganges wird die Handlung stichwortartig fortgeführt (*ἀλξασα* 74 — *ῥίξεν* 78). Die Reaktion bezieht sich auf die Wirklichkeit, ist aber ganz so beschrieben wie sonst nach Vorzeichen (vgl. 2, 155). Die Frage nach der Bedeutung gilt ebenfalls dem wirklichen Vorgang. Ein Vergleich mit II, 308 zeigt die Verwandtschaft des Aufbaus. Wiederum wird deutlich, wie leicht dem Dichter Bild und Sache ineinandergehen. Da wir mit Vers 78 das Gleichnis verlassen haben, können sich die folgenden Verse nur auf das reale Geschehen beziehen; aber die Typik der Vorzeichenschilderung hat auf seine Beschreibung eingewirkt⁴³.

Das Schema ist mit dem von XIII, 242 vergleichbar und zeigt folgenden Aufbau:

Der wirkliche Vorgang (73f)

Das Vorzeichengleichnis

Vorzeichen (75)

Bedeutung (76)

Beschreibung (77)

Der wirkliche Vorgang (78f)

⁴³ W. Schadewaldt, Von Homers Welt und Werk 147, 1, sagt, daß sich das Vorzeichengleichnis als wirkliche Erscheinung »entpuppt«; aber das besagt der Wortlaut nicht. Vielmehr hat das Bild die sprachliche Gestaltung des realen Vorgangs, speziell der seelischen Reaktion, beeinflußt. Hier bahnt sich die in späterer Dichtung häufige Vermischung von Bild und Sache an.

Die seelische Reaktion (79f)

Die Frage nach der Bedeutung (81 ff)⁴⁴.

Der Kurzvergleich XI, 27 läßt, so knapp die Formulierung ist, den typischen Kern noch gut erkennen. Der Genitiv *μερόπων ἀνθρώπων* (28) ersetzt den typischen Dativ und gibt an, wem der Regenbogen als Zeichen gilt⁴⁵. Im übrigen findet sich auch hier wieder die transitive Konstruktion mit der verursachenden Gottheit als Subjekt und mit dem prädikativen Akkusativ *τέρας*.

Das Gleichnis XVII, 547 zeigt Verwandtschaft mit IV, 75 und XI, 27. Der Kampf um die Leiche des Patroklos entbrennt aufs neue, das ist die Situation unmittelbar vor Einführung des Vergleiches. Wie IV, 75 soll auch hier die Epiphanie der Göttin veranschaulicht werden. Die Beschreibung des vorbedeutenden Ereignisses in transitiver Konstruktion entspricht ganz der Regel; die verursachende Gottheit ist wieder Subjekt. Wie den Infinitiv *ορνύμεναι* (546) muß man auch *ἔμμεναι* (548) final verstehen. Er drückt die Absicht des Gottes aus und gibt die Bedeutung des Vorzeichens an. Im Grunde ist *τέρας ἔμμεναι* nur eine Erweiterung des prädikativen Akkusativs, wie wir ihn IV, 76 und XI, 28 gefunden haben. Der typische Dativ gibt wieder an, wem das Vorzeichen bestimmt ist. Mit 551 wird die Schilderung des wirklichen Vorganges fortgesetzt und *ἔγειρε* aus 544 stichwortartig aufgenommen (552). Ein Vergleich mit dem Schema von IV, 75 zeigt die Typik des Aufbaus, der folgende Glieder aufweist:

Der wirkliche Vorgang (544b-546)

Das Vorzeichengleichnis

Vorzeichen (547-548a)

Bedeutung (548b-550)

Der wirkliche Vorgang (551 ff).

Eine Variante dieses Typus liegt XI, 52 und XII, 252 vor. Die Konstruktion ist wiederum transitiv und die verursachende Gottheit Subjekt. Aber der prädikative Akkusativ ist XI, 54f durch einen kausalen *οὖνεκα*-Satz ersetzt, XII, 254f durch eine parataktische Konstruktion (*ἀτὰρ* . . .).

Anders verhält es sich bei den drei Sterngleichnissen der Ilias V, 5; XI, 62; XXII, 26. Die Konstruktion ist durchweg intransitiv. Die Gottheit wird also nicht so unmittelbar als Ursache empfunden wie bei den übrigen Himmelszeichen. Das ist bei einem Gestirn, das jeden Tag regelmäßig auf- und untergeht, ganz natürlich und nicht zu verwundern. Typisch für alle drei Szenen ist eine appositionelle Fügung, die entweder durch einen Relativsatz (V, 5) oder durch ein attributives Partizip (XI,

⁴⁴ Auf Apoll. Rhod. IV, 294, wo der gleiche Typus zugrundeliegt, sei nur verwiesen.

⁴⁵ Vgl. z. B. I, 334: *κήρυκες, Διὸς ἄγγελοι ἡδὲ καὶ ἀνδρῶν*, wo der Genitiv eine ähnliche Funktion hat.

63) oder durch eine Parataxe (XI, 63; XXII, 27 ff) gebildet wird. Sie spricht vom Glanz oder von der verderblichen Wirkung des Sternes. Mit besonderer Vorliebe verwendet der Dichter, wie es naheliegend ist, bei der Beschreibung dieser Sternzeichen das Verbum *φαίνω* mit Komposita.

Die beiden Sternvergleichnisse in den Argonautika des Apollonius Rhodius (III, 957; III, 1377) können ihre Verwandtschaft mit der homerischen Typik nicht verbergen, wenn auch ihr Dichter geradezu mit einem gewissen Eigensinn um sprachliche Variation bemüht ist.

d) Von Menschen ausgehende Zeichen

Wie ein Blick auf 17, 541 lehrt, ändert sich die Grundtypik der Vorzeichenszenen nicht, wenn das *σημα* nicht aus der Tierwelt oder aus der Himmelssphäre, sondern vom Menschen her kommt. — Die entfernte Situation ergibt sich aus dem Gesamtzusammenhang: Odysseus ist eben in sein Haus gekommen; die erste Begegnung mit Penelope steht unmittelbar bevor. Ausgelöst wird das Vorzeichen durch den Wunsch, mit dem Penelope ihre Rede beschließt (539 f). Unmittelbar darauf erfolgt das verheißungsvolle Niesen des Telemach. Die Reaktion zeigt sich im Lachen der Penelope. Ihre Worte an Eumaios sind eine Art Deutungsrede. — Es ergibt sich also das gewohnte Schema: Situation — Vorzeichen — Reaktion — Deutung.

Anders liegt dagegen der Sachverhalt beim vorbedeutenden Wort⁴⁶, der *φήμη* oder *κλεηδών*. Hier handelt es sich um einen überlegten, willensmäßigen Akt eines Menschen. Zum Vorzeichen gehört aber wesentlich die Zufälligkeit, die das Ereignis jeder menschlichen Einflußnahme entzieht und es gerade dadurch als von den Göttern gewirkt erscheinen läßt. Damit dies auch bei der *φήμη* gewahrt bleibt, muß die Situation, auf die das vorbedeutende Wort trifft, entsprechend gebaut sein.

Es ist jeweils eine doppelte Situation zu unterscheiden, nämlich die des Sprechers, welche das Wort als vernünftig und seinen Voraussetzungen angemessen erscheinen läßt, und die des Empfängers, von der der Sprecher nichts weiß, der Hörer aber etwas wissen muß. Besonders deutlich sind diese beiden Situationen geschieden in 20, 105 ff. Hier weiß die eine Person nicht einmal von der Gegenwart der anderen. In dieser scharfen Trennung der beiden Situationen liegt das Wesentliche der *φήμη*. Deutlich wird das, wenn man die Parallelverse 14, 53 f und 18, 112 f vergleicht. Das eine Mal spricht Odysseus das Segenswort zu Eumaios; es ist keine *φήμη*, weil die Situation der beiden ähnlich ist — beide sind

⁴⁶ In jener frühen Zeit wurde die fast magische Kraft des Wortes noch lebhaft empfunden; vgl. z. B. den Fluch des Kyklopen über Odysseus. Es ist darum nicht verwunderlich, daß das Epos einem Fluch- oder Segenswort vorbedeutende Kraft beimißt.

ja bestrebt, die Freier loszuwerden — und weil Odysseus den Ausspruch so meint, wie ihn Eumaios auffaßt. Dagegen meint der Freier das Segenswort durchaus nicht so, wie es Odysseus aus seiner Lage heraus versteht.

Die Typik der *φήμη*-Szenen weicht dementsprechend auch von der Typik der übrigen Vorzeichenszenen ab. Der Wortlaut des vorbedeutenden Spruches entwickelt sich ganz logisch aus der Situation und aus der Rede des Sprechers heraus, trifft aber in der Verborgenheit der inneren Erkenntnis auf die Situation des Empfängers und erhält dort einen ganz neuen Sinn. Dieses Zusammentreffen der *φήμη* mit der besonderen Lage des Empfängers, d. h. ihr Vorzeichencharakter, ist nicht anders ausdrückbar als in der spontanen seelischen Reaktion. Die Typik sieht also so aus:

Die Situation des Empfängers (aus dem Zusammenhang ersichtlich)

Die Situation des Sprechers

Der Ausspruch der *φήμη*

Die seelische Reaktion des Empfängers.

In 2, 33 ist die Situation des Telemach, also des Empfängers, aus dem Gesamtzusammenhang, vor allem aus dem 1. Buch, zu entnehmen: Telemach geht daran, das, was ihm Athene anbefohlen hat, ins Werk zu setzen. Niemand weiß von seinem Plan als er und die Göttin. In dieser Situation spricht Aigyptios aus seinen eigenen Voraussetzungen heraus, ohne von Telemach und seiner Lage zu wissen, ein Segenswort, das genau für Telemach paßt und für ihn mehr bedeutet, als der Sprechende ahnt. Aus der Reaktion wird klar, daß das Wort als *φήμη* verstanden wurde. Das mutige Auftreten Telemachs in der Volksversammlung ist die unmittelbare Wirkung. Ein Vergleich mit 18, 110-117 und 20, 112 ff zeigt, daß dort im Segenswunsch, bzw. Fluchwort, auch der Grund angegeben wird, warum der Sprecher den Segen oder Fluch ausspricht. Hier fehlt der begründende Relativsatz der Parallelstellen. Es ist aus der Rede des Aigyptios 26 ff deutlich genug zu erkennen, warum er dem, der die Volksversammlung einberufen hat, Segen wünscht.

Den gleichen typischen Bau weist 18, 112 auf. Die Situation des Sprechers, d. h. der Freier, ergibt der Zusammenhang: sie freuen sich über die amüsante Abwechslung, die ihnen der Bettlerzweikampf gebracht hat und spenden dem Sieger großzügig ihre Anerkennung. Die Situation des Odysseus läßt sich aus dem Gesamtzusammenhang entnehmen: er weiß unerkannt in seinem Haus und sinnt auf Rache an den Freiern. Wichtig ist, daß der Sprecher keine Ahnung hat vom Geheimnis des Empfängers und dessen innerer Situation, ja nicht einmal seinen Namen kennt. Das vorbedeutende Wort besteht, wie 2, 33f, in einem Segenswunsch. Ein nachfolgender Relativsatz mit kausaler Bedeutung gibt die Begründung, warum das Segenswort gesprochen wird. Die Reaktion des Empfängers ist ähnlich beschrieben wie 2, 35.

Das vorbedeutende Fluchwort der Magd von 20, 116ff ist zwar mit einem Donnerzeichen verknüpft; aber es lassen sich die typischen Elemente der *φήμη* klar herauschälen. Die Situation des Odysseus ist aus dem Zusammenhang ersichtlich: er steht bangend am Morgen des entscheidenden Tages und hat eben die Götter um eine *φήμη* gebeten. Die Situation der Magd wird erst nach dem Ankündigungsvers 105, der durch das vorausgehende Gebet des Odysseus notwendig geworden ist, beschrieben (106-110). Am Schluß, unmittelbar vor der Kundgabe der *φήμη*, wird der Ankündigungsvers noch einmal wiederholt (111). Die *φήμη* selbst besteht in einem Fluchgebet ⁴⁷. Inhaltlich gibt der erste Teil des Gebetes (113f) die Bedeutung und damit auch die göttliche Willenshaltung für das erste Vorzeichen (Donner) kund. Daraus erwächst das Fluchwort über die Freier. In einem Relativsatz mit kausalem Nebensinn (vgl. 18, 114) wird die Begründung für den Fluch gegeben. Auch hier weiß die sprechende Person nichts von der Situation des Empfängers der *φήμη*. Die Reaktion für beide Zeichen zugleich bringt Vers 120f. Dieses Doppelvorzeichen ist sehr kunstvoll aufgebaut. Das Schema hat folgendes Aussehen:

Die Situation (des Empfängers der *φήμη*) (97-101)

Die Vorzeichen

Überleitung (102)

Erstes Vorzeichen (Donner) (103)

Zweites Vorzeichen (*φήμη*)

Ankündigung (105)

Situation des Sprechers (106-110)

Wiederholung der Ankündigung (111)

Gebet (112-119), enthaltend

die Deutung des ersten Zeichens

die *φήμη* für Odysseus

Die seelische Reaktion (120f)

auf das zweite Vorzeichen (*φήμη*)

auf das erste Vorzeichen (Donner).

Hingewiesen sei noch auf die *φήμη* des Ascanius, Aen. VII, 116. Auch bei ihr ist streng zu unterscheiden zwischen der Situation des Sprechenden, des kindlichen Ascanius, der nichts von der bedrückenden Sorge der Drohwissagung weiß oder wenigstens in seiner jugendlichen Unbeschwertheit nicht daran denkt, und der Situation des Empfängers, der die Last der Prophezeiung mit sich herumträgt. Die *vox* selber ist hier kein Wunsch oder Fluch, sondern ein Scherzwort, welches das Dunkel eines drohenden Verhängnisses auf ungeahnte Weise aufhellt. Auch hier wird erst in der Reaktion des Empfängers die Bedeutsamkeit des gesprochenen Wortes offenbar.

⁴⁷ Dieses ist in der typischen Form der Gebete aufgebaut.

e) Deutungsreden

Da Deutungsreden nicht bei allen Vorzeichenszenen zu finden sind und da in ihnen die Typik nicht so klar ausgeprägt erscheint wie bei der Schilderung der *σήματα* selbst, sollen sie hier gesondert behandelt werden.

Deutungsreden im weiteren Sinn folgen auf Vorzeichen: II, 323 ff; VIII, 139 ff; VIII, 173 ff; XII, 211 ff; 2, 161 ff; 15, 172 ff; 15, 531 ff; 17, 544 ff; 19, 546 ff; 20, 245 f. In ihnen lassen sich wenigstens folgende drei typische Elemente feststellen:

1. Die Deutung wird entweder in einer vergleichenden Gegenüberstellung von Zeichen und Wirklichkeit gegeben (II, 323 ff; XII, 211 ff; 15, 172 ff; 19, 546 ff), oder der Deuter spricht sofort das Ergebnis der Auslegung aus (VIII, 139 ff; VIII, 173 ff; 2, 161 ff; 15, 531 ff; 17, 544 ff; 20, 245 f).

2. Bei Zeichen mit exhortativem oder prohibitivem Charakter findet sich ein aus der Bedeutung resultierender Imperativ; so VIII, 139; VIII, 173 f; XII, 215 f; 2, 167 ff; 17, 544; 19, 546; 20, 246. In II, 331 f gibt diese Aufforderung nicht der Deuter, sondern der Berichterstatter.

3. In den größeren Deutungsreden versichert der Deuter, meist in formelhafter Wendung, die Zuverlässigkeit seiner Auslegung; so XII, 228 f; 2, 170 ff; 19, 547; in II, 330 wird diese Versicherung vom Berichterstatter ausgesprochen.

Eine Antwort auf die Deutung erfolgt VIII, 146 ff (hier entspinnt sich ein ganzes Wechselgespräch zwischen Nestor und Diomedes); XII, 231 ff und 2, 177 ff (in beiden Fällen wird die Deutung abgelehnt); 15, 180 f und 15, 536 ff (in einer formelhaften Wendung wird beidemale der Wunsch nach Erfüllung laut und dem Deuter Lohn versprochen); eine zweifelnde Antwort gibt Penelope 19, 560 ff. — In diesen Reden kann man keine besondere Typik feststellen⁴⁸.

Zu den ausführlichsten Deutungsreden zählt die des Kalchas, welche Odysseus II, 323 ff referiert. Der Seher beginnt mit einer rhetorischen Frage (323). Nach einem einleitenden Formelvers (324) gibt er die Auslegung (326-329), und zwar in einer vergleichenden Gegenüberstellung von Vorzeichen und angekündigter Wirklichkeit. Der Parallelismus ist allerdings nur in der Zahlangabe ausdrücklich hergestellt. Die Versicherung der richtigen Deutung und den daraus resultierenden Imperativ spricht hier der Situation gemäß Odysseus, der Berichterstatter, aus. — Es zeigt sich demnach folgender Aufbau:

Rhetorische Frage

Einleitungsvers

Deutung in Form eines Vergleiches

Versicherung der Zuverlässigkeit

Imperativ.

⁴⁸ Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß sie, unter dem allgemeinen Gesichtspunkt der homerischen Rede betrachtet, typische Elemente aufweisen; darüber ausführlich A. Fingerle, Typik d. hom. Reden.

Noch ausführlicher ist die Deutungsrede des Polydamas XII, 211 ff. Erst nach einer umständlichen Einleitung (211-214) beginnt er mit der eigentlichen Auslegung. Er stellt dabei die Versicherung der Zuverlässigkeit an die Spitze (215) und schließt sogleich den entscheidenden Imperativ an. Die Bedeutung selbst spricht er erst aus (217b-227), nachdem er nochmals (217a) die Richtigkeit seiner Deutung versichert hat. Die Verse 217b-227, die die Auslegung bringen, sind nicht klar konstruiert. Aber trotz des Anakoluths läßt sich noch ein zugrundeliegender Vergleichssatz erkennen. Die Wiederholung des Vorzeicheninhaltes durch den Deuter weicht mit Vers 221 f von der vorausgehenden Beschreibung (200-209) ab und bringt eine Erweiterung. Dadurch kommt eine genauere Anpassung des Vorzeichens an das prophezeite Ereignis zustande. Den Schluß der Rede bildet eine abermalige vorsichtige Versicherung der Zuverlässigkeit (228f). In diesem dreimaligen Hinweis verrät Polydamas eine gewisse Scheu vor dem Ungestüm des Hektor. Der Dichter charakterisiert damit Polydamas und Hektor zugleich, den Warner, der mit seiner besseren Einsicht nicht durchdringt, und den Rasenden, der sich einem ruhigen Rat nicht mehr zugänglich zeigt. — Das Schema dieser Rede hat folgendes Aussehen:

Versicherung der Zuverlässigkeit (215)

Imperativ (216)

Eingeschobene Versicherung der Zuverlässigkeit (217a)

Deutung in Form eines Vergleiches (217b-227)

Abermaliger Hinweis auf die Zuverlässigkeit (228f).

In etwa verwandt ist die Deutungsrede der Helena 15, 171 ff. Auch sie schickt ihrer Auslegung eine vorsichtige Versicherung der Zuverlässigkeit voraus (172f; vgl. XII, 215. 217). Die Deutung geschieht in einem Vergleichssatz. Bemerkenswert ist, daß auch hier die wiederholende Beschreibung des Vorzeichens verdeutlichend erweitert wird (174f; vgl. XII, 221f). Sein gleichnishafter Charakter wird dadurch klarer sichtbar. Bei Vorgang und Deutung entsprechen sich etwa: *ἐλθὼν ἐξ ὄρεος* (175) und *Ὀδυσεύς...* *οἴκαδε νοστήσει* (176f), *χῆν' ἤρπαξ' ἀνιταλλομένην* (174) und *μνηστῆροι κακὸν παντέσσι φντεύει* (178). Der aus der Deutung resultierende Imperativ fehlt hier (*κλῦτε* 172 kann nicht so verstanden werden; es stellt vielmehr die Einleitung zur Rede dar), da es sich bei dem Zeichen um einen einfachen Ausblick in die Zukunft, ohne jeden exhortativen Nebensinn, handelt.

Auch die Deutungsrede⁴⁹ des Adlers 19, 546 ff wird in der Form eines Vergleiches gegeben. Mit der entscheidenden Aufforderung, den Mut zu bewahren, beginnt er seine Rede (546). Darauf folgt die formelhafte Versicherung der Zuverlässigkeit seiner Traumdeutung (547). Die Auslegung selbst geschieht nicht in einem Vergleichssatz mit *ὦς* — *ὦς*

⁴⁹ A. Fingerle, *Typik d. hom. Reden* (S. 184ff.) behandelt sie unter »Trost- und Ermunterungsreden«.

(das wäre hier nicht gut möglich, da nicht ein außenstehender Deuter spricht, sondern derjenige, dessen Kommen und Handeln der Traum ankündigte). Der sprechende Adler⁵⁰ löst das Rätsel, indem er, wie bei einer algebraischen Gleichung, statt der Unbekannten die richtigen Worte einsetzt: Gänse = Freier; Adler = ich, Odysseus.

Die kurze Deutungsrede des Theoklymenos 15, 531 ff bringt nach einem Ankündigungsvers (531) und einer Versicherung der Zuverlässigkeit (532) sogleich das Ergebnis, ohne in einem Vergleichssatz Vorzeichen und angekündigte Wirklichkeit gegenüberzustellen. Aber in den Komparativen *βασιλεύτερον* und *καρτεροί* ist die gleichnishafte Bedeutung des Vogelzeichens noch zu spüren.

Die restlichen Deutungsreden lassen die gleichnishafte Auslegung des Vorzeichens völlig vermissen. Besonders verwunderlich ist das bei Halitherses 2, 161 ff. Seine Deutungsrede nimmt keinen Bezug auf das vorausgegangene Zeichen. Würde das Vorzeichen fehlen, man könnte es aus der Rede des Deuters nicht erschließen. Nach einer Ankündigung (161f) gibt Halitherses die Auslegung (163-167a) in Form einer gewöhnlichen Prophezeiung. Darauf folgt der Imperativ (167b-169)⁵¹. Den Abschluß bildet die Versicherung der Zuverlässigkeit der gegebenen Ankündigung (170-176). Sie ist hier sehr ausführlich und weist zur Beglaubigung auf eine frühere Weissagung hin, die sich inzwischen erfüllt hat.

Folgende typische Elemente sind also in der Halithersesrede enthalten: Ankündigung (161f) — Deutung (163-167a) — Imperativ (167b-169) — Versicherung der Zuverlässigkeit (170-176).

Auch die Worte, welche Penelope nach dem Niesen des Telemach 17, 544 ff an Eumaios richtet, enthalten typische Elemente. Sie beginnt gleich mit dem entscheidenden Imperativ (544) (eine Wiederholung des Imperativs von 529!). Die Auslegung selbst geschieht so, daß das Niesen als Bestätigung des zuletzt ausgesprochenen *ἀποτείσεται* erklärt wird. Aber man darf das Vorzeichen trotzdem nicht zu eng beziehen. Daß Penelope den Imperativ von 529 wieder aufnimmt, zeigt, daß sie das Herbeirufen des Bettlers und die durch das Zeichen verheißene Erfüllung ihres Wunsches nach Rache in Beziehung setzt.

Auf ein Minimum ist die Deutungsrede des Amphinomos in 20, 245f zusammengeschmolzen. Sie enthält jeweils in einem Vers die Deutung des Vogelzeichens und den aus ihr resultierenden Imperativ.

⁵⁰ Er ist von den Griechen nicht so geschmacklos empfunden worden, wie ihn moderne Interpreten finden. So läßt z. B. auch Apollonius Rhodius einen Eisvogel (I, 1084 ff) und eine Krähe (III, 927 ff) weissagen; vgl. auch das Vogelgespräch in der Hekale des Kallimachos.

⁵¹ *τόδε λώϊόν ἐστιν bzw. ἔσται* taucht später als technische Wendung der Orakelsprache auf. Bekannt ist z. B. die Anfrage des Xenophon in Delphi: *πότερον λῶϊον εἴη* ... (An. 3, 1, 5 und 6, 2, 15). Zahlreiche Belege bei P. A mandry, *La mantique*

Auch die Worte des Nestor VIII, 139 ff und des Hektor VIII, 173 ff enthalten typische Elemente. Nestor stellt wegen der Dringlichkeit der Situation den entscheidenden Imperativ an die Spitze (139). Dann folgt eine in diesem Zusammenhang öfter auftretende rhetorische Frage (140; vgl. II, 323; 17, 545) und darauf die Deutung (141 ff).

Hektor beginnt ebenfalls mit dem Imperativ (173 f). Die Auslegung selbst setzt er dann bekräftigend hinter seine Aufforderung (175 ff). Da Blitz- und Donnerzeichen keinen symbolischen Gehalt in sich bergen, erfolgt die Auslegung nicht in Form eines Vergleiches, sondern in einfacher Weise wird das Ergebnis der Deutung dargelegt.

Zum Vergleich sei noch auf einige Deutungsreden aus späterer Epik hingewiesen. Es ist Pindar O. VIII, 42-46 anzuführen. Wir wissen zwar nicht, woher die Geschichte vom Mauerbau Apollos, Poseidons und des Aiakos mit dem nachfolgenden Schlangenzeichen genommen ist; aber es ist wahrscheinlich, daß sie aus einem verlorenen Epos stammt. Apollo deutet dem Aiakos das Schlangenzeichen in einer kurzen Rede. Man vermag in ihr wenigstens zwei typische Elemente aufzuzeigen: neben der einfachen Darlegung der Bedeutung (42 und 45 f) gibt der Gott unter Hinweis auf die Symbolsprache des Zeichens auch eine Versicherung der Zuverlässigkeit seiner Deutung (43 f). Das erklärt sich leicht, wenn man hinter der Gestaltung Pindars die epische Tradition lebendig sieht.

Die Deutungsrede des Mopsos bei Apollonius Rhodius III, 545 ff ist zwar recht verdreht; aber es lassen sich auch hier typische Elemente herauschälen. Mit einem abgewandelten homerischen Formelvers (545; vgl. Ilias II, 324) leitet Mopsos seine Rede ein. Dann spricht er die Bedeutung aus (546 ff) und beruft sich dabei auf die Prophezeiung des Phineus (549 f). Darauf zeigt er den symbolischen Gehalt des Zeichens (550 b f) und läßt die Versicherung der Zuverlässigkeit folgen (551 b f). Abschließend spricht er den entscheidenden Imperativ aus (553 f). Auch Apollonius Rhodius wird im Aufbau dieser Rede von homerischen Mustern nicht unabhängig sein.

In zwei Deutungsreden der Aeneis wird die Auslegung des vorausgehenden Vorzeichens in Form eines streng durchgeführten Vergleiches zwischen Zeichen und angekündigter Wirklichkeit gegeben. Zug um Zug deutet Venus in Aen. I, 397 ff das symbolische Geschehen des Schwanenfluges und schließt mit dem entscheidenden Imperativ (401).

Gemäß römischem Auguralritus leitet Tolumnus in XII, 259 seine Deutung mit einer begeisterten »Annahme« des Zeichens ein (259 f) und läßt dann, der Leidenschaftlichkeit der Situation entsprechend, sofort den entscheidenden Imperativ folgen (260 b-261 a). Dann erst gibt er die vergleichende Ausdeutung des symbolischen Geschehens (261 b-264 a)

à Delphes, 151 ff, und H. W. Parke — D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle*, vol. II, *The Oracular Responses* 55, 3; 96, 1; 379, 4; 466, 15.

und schließt mit einem nochmaligen Imperativ (264bf). Wie in den beiden Vogelszenen ist Vergil auch in der Gestaltung der Deutungsreden dem homerischen Epos verpflichtet⁵².

In der vorausgehenden Einzelanalyse hat sich beides gezeigt, eine weitgehende Ähnlichkeit, aber auch eine große Variation in der Gestaltung der einzelnen Vorzeichenszenen, sowohl was den Umfang als auch was den Aufbau betrifft. Diesen Sachverhalt der Übereinstimmung und Verschiedenheit zugleich versteht man am besten, wenn man einen zugrundeliegenden idealen Typus annimmt. Je nach Personen und Situationen variiert dann der Dichter, stellt vor allem die einzelnen Elemente um oder läßt sie ganz weg. Dieser Idealtypus ist vielleicht in keiner der homerischen Vorzeichenszenen rein verwirklicht; aber man muß ihn sich etwa so vorstellen:

Die Angabe der Situation

Die Beschreibung des Erscheinens des Vorzeichens:

Kennzeichnung des Vorgangs als Vorzeichen

Erwähnung des Empfängers

Erwähnung der verursachenden Gottheit

Benennung des erscheinenden Vorzeichens (bei Raubtierszenen und bei Vogelflug wird meist neben dem Erscheinen auch das Verhalten und Verschwinden beschrieben)

Die Schilderung der seelischen Reaktion des Empfängers

Die Feststellung der Bedeutung des Zeichens, manchmal in einer Deutungsrede mit folgendem Grundschemata:

Anrede (oft mit Ankündigungsvers oder rhetorischer Frage)

Deutung (oft in Form eines Vergleiches)

Versicherung der Zuverlässigkeit

Imperativ

Die Beschreibung der Wirkung des Vorzeichens.

Die treffende Erfassung des psychologischen Vorganges ist in dieser Typik nicht zu verkennen. Es wird auf die nächstliegenden Fragen Antwort gegeben: Was erscheint? — Wem gilt es? — Wer schickt es? — Wie reagiert man? — Was bedeutet es? — Was bewirkt es?

⁵² Im übrigen aber muß man geradezu sagen, daß Vergil das Stilmittel der Typik meidet und großen Wert auf Variation legt. Man wird bei ihm kaum zwei Szenen finden, die auch nur so viel Verwandtschaft zeigen wie z. B. Ilias VIII, 247 und XII, 200 (vgl. R. Heinze, V. e. T. 462f). In noch stärkerem Maße gilt das von Apollonius Rhodius. Zahlreich sind zwar die Anklänge an Homer; aber es ist beinahe wie im Traumgleichnis der Ilias: Man kann Homer, den großen Vorläufer, im Epos des Alexandriners nie erhaschen. Kaum meint man eine homerische Wendung zu fassen, biegt sie in nie endendem Spiel ab. Dieser Wechsel zwischen homerischer *imitatio* und schier unerschöpflicher *variatio* macht den Reiz der Argonautika aus. Vgl. F. Mehmel, Virgil und Apoll. Rhod. 14ff.

Es mag im einzelnen schwer sein anzugeben, wo die verwandte Gestaltung zweier Szenen mehr ist als bloße Ähnlichkeit, die sich aus der Sache ergibt, und zur festen Typik wird. Weithin ist es auch eine Frage der Terminologie. Der eine nennt das bloße Ähnlichkeit, wo der andere es vorzieht, von Typik zu sprechen. Aber von Typik — und darunter verstehe ich die bewußte Gestaltung mehrerer Szenen nach einem vorschwebenden Muster — wird man dort sprechen müssen, wo sich neben wiederkehrenden Bauprinzipien auch gleiche oder ähnliche Wortprägungen und Wendungen finden. Wo beides zusammen auftritt, die Typik des Aufbaus und die Typik der sprachlichen Formulierung, ist es gewiß, daß dem Dichter ein Paradigma vor Augen lag, an das er sich jeweils anschloß. So mögen die folgenden Ausführungen über Terminologie und Sprachtypik als Argument für das dienen, was im vorausgehenden über den Aufbau der Vorzeichenszenen gesagt wurde.

2. TERMINOLOGIE UND SPRACHTYPIK

Zur allgemeinen Bezeichnung der Vorzeichen finden sich im Epos besondere *termini technici*. Es sind dies *σήμα* und *τέρας*, *ὄρνις* und *οἰωνός*, *φήμη* und *κλεηδών*. Was K. Steinhauser¹ und P. Stein² dazu schreiben, ist zu wenig differenziert und bedarf, was das Epos anbelangt, durchaus der Ergänzung.

Σήμα und *τέρας* scheinen zunächst im Epos synonym gebraucht zu werden. Das gleiche Ereignis, das II,308 als *μέγα σήμα* bezeichnet wird, nennt Kalchas in seiner Deutungsrede (II, 324) ein *τέρας μέγα*. Ähnlich heißt es 21,413 vom Donner des Zeus: *ἐκτυπε σήματα φαίνων*; in 21,415 aber freut sich Odysseus, *ὅτι ῥά οἱ τέρας ἦκε Κρόνον πάς ἀγκυλομήτεω*. Beide Ausdrücke können sowohl ein glückverheißendes als auch ein unheil kündendes Zeichen bedeuten. *σήμα* wird allerdings erst durch ein hinzugefügtes Attribut auf die negative Bedeutung festgelegt. Klarer unterscheiden sich die beiden Substantive durch die bevorzugten Verbalverbindungen. *σήμα* wird, meist als Objekt, mit dem Verbum *φαίνω* verbunden: II,308; II,353; IV,381; IX,236; 21,413. Es kommt außerdem noch als Objekt der Partizipien *τιθείς* und *δεικνύς* (VIII,171; XIII,244) und des Verbums *φάσθαι* (20, 111) vor, ferner als Subjekt zu *τέτυκται* (XXII, 30). Auch *τέρας* gehört meist als Objekt (einzige Ausnahme 20, 101) zu *φαίνω*, wobei jeweils Zeus Subjekt ist: II, 324; 3, 173; 12, 394; 15, 168; 20, 114. Neu gegenüber *σήμα* sind die Verbindungen mit den Partizipien *πιθήσας* (IV, 398; VI, 183), *πειθόμενοι* (IV, 408), *πεποιθότες* (XII, 256) und mit *ἴημι* (IV, 76; 21, 415). Auffallend ist, daß *τέρας* nur einmal die Verbindung mit einem Adjektiv (*μέγα*) eingeht (II, 324), während *σήμα* fast regelmäßig mit einem Attribut verbunden steht, das die günstige bzw. ungünstige Bedeutung angibt: *ἐναίσιμα σ.* (II, 353), *παραίσιμα σ.* (IV, 381), *ἐνδέξια σ.* (IX,236), *κακὸν σ.* (XXII,30). — Mit *σήμα* kann so ziemlich jede Art von Vorzeichen benannt werden, angefangen von der Raubtierszene und den Himmelszeichen bis zur *φήμη*. *τέρας* bezeichnet zwar ebenfalls fast alle Erscheinungen von vorbedeutendem Charakter (freilich eine *φήμη* könnte unmöglich *τέρας* genannt werden, wohl aber *σήμα*, wie 20, 111 beweist); man kann aber doch feststellen, daß *τέρας* mit Vorliebe auf schreckliche Ereignisse angewendet wird. So ist der Meteor ein *τέρας* (IV, 76), ebenso das Haupt der Gorgo (V, 742); ein nicht näher beschriebenes Schreckenszeichen, das Eris in Händen hält, wird *πολέμοιο τέρας* genannt (XI, 4); ein *τέρας* ist der unheil kündende Regenbogen (XI, 28; XVII, 548), ebenso die Schlange, die mitten unter die stürmenden Troer fällt (XII, 209); auch die grausigen Zeichen, die sich nach der Schlachtung der Heliosrinder einstellen, sind *τέραα*. *σήμα* scheint dem gegenüber das neutralere Wort zu sein. Es besagt ganz allgemein »Zeichen für etwas«

¹ Prodigien glaube und Prodigienwesen der Griechen 3f.

² *Τέρας* 6.

und kommt auch im Epos in dieser unbestimmten Verwendung vor. So kann es z. B. irgendeine eingeritzte »Schrift« bedeuten (VI, 168) oder das Mal in der Kampfbahn (XXIII, 455; 8, 192) oder den Grabstein (XI, 166); auch ein verabredetes Geheimnis zwischen zwei Menschen kann damit gemeint sein (23, 110). Als *term. techn.* der Vorzeichensprache drückt es ein Götterzeichen im allgemeinsten Sinne aus; eventuelle Bedeutungsnuancen müssen erst durch entsprechende Attribute präzisiert werden. *τέρας* dagegen scheint von Haus aus dem Bereich der Mantik und des Zaubers anzugehören und kommt im Epos nur bei Vorzeichenszenen vor³. Mit ihm verbindet sich immer der Schauer und sehr oft hat es geradezu die Bedeutung »Schreckenszeichen«. Es besagt ein Tremendum, das dem Menschen von der göttlichen Sphäre her entgegentritt⁴.

»*ὄρνις* und *οἰωνός* kommen auch außerhalb der Vorzeichenszenen häufig im Epos vor. Die beiden Substantive sind nicht völlig gleichbedeutend. *ὄρνις* wird von kleinen und großen Vögeln, *οἰωνός* dagegen nur von großen Vögeln, meist von Raubvögeln, gebraucht. Die technische Verwendung in der Vorzeichensprache zeigt ebenfalls einen geringen Unterschied. *ὄρνις* steht meist im Ankündigungsvers (XII, 218; XIII, 821 = 15, 160 = 15, 525; 20, 242) und zweimal als Objekt in der Beschreibung der seelischen Reaktion (X, 277; 2, 155). In den übrigen Stellen ist jeweils ein Vogel oder Vogelflug gemeint, dessen Bedeutsamkeit zwar geahnt oder vermutet wird, der aber noch keine Auslegung erfahren hat (VIII, 251; 2, 159; 15, 531; 19, 548). Eine Ausnahme bildet 24, 311, wo die Bedeutung durch das Attribut *ἔσθλοί* schon ausgesprochen ist. In 2, 181 ist *ὄρνιθες* in allgemeinem Sinne zu nehmen; denn nur dann entsteht das Wortspiel, das der Dichter nach den Versen 155 und 159 macht. Einmalig für das Epos ist der metaphorische Gebrauch (= Orakel) in XXIV, 219. Als *term. techn.* besagt also *ὄρνις*, mit Ausnahme von XXIV, 219, einen Vogel oder Vogelflug, dessen Verhalten auffällt und dessen mantische Bedeutsamkeit vom Beschauer erst vermutet wird. Darum ist auch so häufig ein Attribut, das die Flugrichtung angibt (XIII, 821 = 15, 160 = 15, 525; 15, 531; 20, 242; 24, 311), oder sonst eine objektive Angabe beigegeben, welche die Deutung ermöglicht (VIII, 251; X, 274 ff; XII, 201 ff; 2, 150 ff; 19, 538 f). *οἰωνός* dagegen wird nie in der ersten Ankündigung eines auftauchenden Vogels gebraucht, sondern erst

³ Die einzige Ausnahme bietet vielleicht XVIII, 485, wo die Pluralform *τεῖρεα* von den Sternen gebraucht ist; aber es ist fraglich, ob dieses Wort den Plural von *τέρας* darstellt; wenn ja, liegt eine abgeschwächte und übertragene Anwendung der mantischen Bedeutung des Wortes vor; dazu würde stimmen, daß *τέρας* mit Vorliebe von Himmelszeichen gesagt wurde (vgl. IV, 76; XI, 28; XVII, 548). — Wahrscheinlich aber gehören *τεῖρεα* und *τέρας* etymologisch gar nicht zusammen. Vgl. J. B. Hofmann, *Etym. Wörterbuch des Griech.* s. v.

⁴ In nachhomerischer Zeit bekommt *τέρας*, ähnlich dem lateinischen *prodigium*, immer ausschließlicher die Bedeutung eines Unglück kündenden Schreckenszeichens. Belege bei C. F. Nägelsbach, *Nachhomerische Theologie* 169 ff.

dann, wenn die Bedeutung der Erscheinung als Wahrsagevogel schon feststeht (vgl. II, 859; XIII, 823; 15, 532; 17, 160). Besonders klar ist das XIII, 823 erkenntlich, wo das gleiche Vogelzeichen im Ankündigungsvers (821) mit ὄρνις bezeichnet wird, während Vers 823 von einem οἰωνός spricht. Ähnlich liegt der Fall 15, 531 (ὄρνις) und 532 (οἰωνός). In XXIV, 310f. 292f haben wir ein Gebet um einen Wahrsagevogel vor uns; darum muß es natürlich οἰωνός heißen. Eine kleine Prolepse, die wir im Deutschen ohne weiteres nachahmen können, findet sich 1, 202: ich verstehe nichts von Wahrsagevögeln. Einmalig ist der metaphorische Gebrauch⁵ in XII, 243 (οἰωνός = Weissagung, Orakel; vgl. XXIV, 219). In XII, 237 ist οἰωνοῖσι nicht in technischer Bedeutung zu nehmen: »Du rätst mir, großschnabeligen Vögeln zu gehorchen« — ergänzt wird der Gedanke: die du für Weissagevögel hältst. Auch hier ist das Wortspiel zwischen Vers 237 und 243 nicht zu verkennen. — Beide Wörter werden also in vorzeichentechnischem Sinne gebraucht⁶; aber οἰωνός ist im Vergleich zu ὄρνις der engere Begriff.

Für die beiden Ausdrücke φήμη und κληδών, mit denen das vorbedeutende Wort bezeichnet wird, läßt sich aus den wenigen Stellen, in denen sie im Epos vorkommen, kein Bedeutungsunterschied feststellen. Sie finden sich nur in der Odyssee, und zwar φήμη ausschließlich in technischem Sinne (2, 35; 20, 100; 20, 105), κληδών zweimal in technischer Verwendung (18, 117; 20, 120) und einmal (4, 317) in der Bedeutung »Kunde, Nachricht«. Dadurch wird es für κληδών wahrscheinlich, daß es erst durch Bedeutungsverengung zu einem *term. techn.* der Mantik wurde. Auf Grund der durchsichtigen Etymologie und des rätselhaften Halbverses φήμη δ' ἔς στρατὸν ἦλθε, den Aischines (I, 128) als Iliasvers zitiert, wird man von φήμη das gleiche annehmen dürfen.

Neben den angeführten Begriffen gibt es im Epos noch zahlreiche *termini technici*, die speziell für die Mantik geprägt wurden, wie μάντις, μαντεύομαι, θεοπρόπος, θεοπροπεῖν usw. Es wäre für die Herausstellung der Sprachtypik nicht sehr ergiebig, ihnen nachzugehen. Mehr Einblick gewährt eine Untersuchung derjenigen Begriffe, die zunächst in allge-

⁵ Dieser metaphorische Gebrauch ist in späterer Zeit ganz geläufig; s. C. F. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie 164.

⁶ Zu dieser Feststellung stimmt die Beobachtung von J. Böhme, Die Seele und das Ich im homerischen Epos, Leipzig-Berlin 1929, 25, 3: »Vogelzeichen sieht man nicht nur, sondern erkennt zugleich ihre Bedeutung; dementsprechend verbindet Homer οἰωνός und ὄρνις nie mit ἰδεῖν, sondern mit γινώσκειν, φράζεσθαι usw.« Zur nachhomerischen Terminologie vgl. C. F. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie 164. οἰωνός und ὄρνις werden geradezu *termini technici* für jede Art von Vorzeichen; besonders bezeichnend Aristoph. av. 719ff: ὄρνι τε νομίζετε πάνθ' ὅσα περὶ μαντείας διακρίνει. φήμη γ' ἡμῖν ἐστι παρμόν τ' ὄρνιθα καλεῖτε. Weitere Belegstellen bei C. F. Nägelsbach l. c.; P. Stengel, Die griechischen Kulturaltertümer³ (Handbuch der Altertumswiss.), München 1929, 59; A. Bouché-Leclercq I, 130f.

meiner Bedeutung auftreten, aber durch Bedeutungsverengung zu mantischen *termini technici* werden. Diese Bedeutungsentwicklung setzt eine längere Geschichte der mantischen Praxis voraus. Wenn diese Wörter außerdem in stereotypen Verbindungen oder in bestimmten Versstellen (besonders am Ende der Verszeile) sich finden, darf man auch auf eine längere literarische Tradition schließen.

Nur dreimal (XXIV, 308; 3, 173; 20, 98) wird im Epos direkt um die Sendung eines Götterzeichens gebetet: αἶται δ'οἰωνόν fordert Hekabe in formelhafter Kürze den Priamos auf (XXIV, 292), und Nestor erzählt (3, 173): ἤτέομεν δὲ θεὸν φῆναι τέρας. Der Belege sind zu wenige, als daß man Sicheres behaupten könnte. Aber die Knappheit des Ausdrucks, vor allem in der Iliasstelle, läßt an einen *term. techn.* denken. Man kann darin einen Hinweis erblicken, daß die Bitte um ein Vorzeichen zur Zeit des Dichters doch nicht ganz so selten laut wurde, als es auf Grund der drei epischen Szenen scheinen möchte.

Die Gewährung eines günstigen Vorzeichens wird in den homerischen Gedichten als (κατα)νεύειν oder als eine ὑπόσχεσις des Gottes verstanden (II, 112. 349f; VIII, 246; IX, 19; XII, 236; XV, 374); die Wendung ὑπέσχετο καὶ κατένευσεν ist in der Ilias geradezu eine erstarrte Schlußformel von Versen geworden (II, 112; IX, 19; XII, 236; XV, 374), die von der Odyssee übernommen und hier auch auf die feierliche Verheißung unter Menschen angewendet wird (4, 6; 13, 133; 24, 335). Man darf mit Fug und Recht annehmen, daß auch der Iliasdichter die Formel nicht erfunden, sondern sie bereits in der epischen Tradition vorgefunden hat. Sie scheint ursprünglich (wie noch in der Ilias) ausschließlich für göttliche Verheißung gebraucht worden zu sein. — Die Warnung oder das verhindernde Eingreifen der Gottheit wird in IV, 381 und XII, 249 mit (ἀπο)τρέπειν bezeichnet. Man kann aus den zwei Stellen keinen festen Schluß ziehen. Aber der absolute Gebrauch in dem formelhaft klingenden Vers ἀλλὰ Ζεὺς ἔτρεψε παραΐσια σήματα φαίνων (IV, 381) macht es immerhin wahrscheinlich, daß wir auch hier einen *term. techn.* der Mantik, oder genauer gesagt, der dichterischen Schilderung mantischer Szenen vor uns haben (vgl. Apoll. Rhod. IV, 521; 1504).

Für die Deutung wird neben den von Haus aus der Mantik zugehörigen Verben μαρτερεύειν und θεοπροπεῖν besonders ὑποκρίνεσθαι verwendet. Es kommt in seiner allgemeinen Bedeutung »antworten« auch im Epos vor (VII, 407; 2, 111). Bei der Antwort, die ein Seher auf die Frage nach einem Vorzeichen gibt, erhält es dann die spezielle Bedeutung »auslegen, interpretieren«; so XII, 228; 15, 170; 19, 535. 555 (vgl. Apoll. Rhod. III, 546; Theocr. 24, 67). — Vielleicht darf man auch γινώσκειν in II, 349; 2, 159; 15, 532 als *term. techn.* ansprechen (vgl. h. Merc. 213; Call. Lav. Pall. 123; Vergil Aen. VIII, 531; XII, 260).

Das Eintreffen einer Ankündigung oder einer Weissagung wird fast ausschließlich durch τελεῖν bezeichnet. Formelhafte Wendungen mit die-

sem Verbum werden zwar für jede Erfüllung einer Drohung, Versprechung etc. angewendet, vor allem aber wenn es sich um Vorzeichen handelt (II, 330 = 2, 176; XII, 217 ~ 15, 173; 2, 156 ~ Theocr. 24, 67; 2, 171; 2, 187 ~ 15, 536 ~ 17, 163 ~ 19, 547). Man sieht auf den ersten Blick, daß es sich um feste Formeln der epischen Kunstübung handelt.

Um die Annahme bzw. Ablehnung eines Götterzeichens auszudrücken, verwendet das Epos häufig das Verbum *πείθεσθαι*, besonders die entsprechenden Partizipien: IV, 398 = VI, 183; IV, 408; XII, 237f (vgl. 229); XII, 256; vgl. auch XXIV, 295. 313; h. Merc. 546; Pindar P. IV, 199f. Es ist ebenfalls als *term. techn.* anzusprechen und bedeutet als solcher »sich nach einem Vorzeichen richten«. Mit Vorliebe wird es in Kurzrefraten über Vorzeichen verwendet, so in IV, 398. 408; VI, 183. In fast allen Belegstellen tritt es in formelhafter Verbindung am Versende auf.

In diesem Zusammenhang soll auch vermerkt sein, daß sich im Epos eine feste Gruppe von Verben herausgebildet hat, mit denen das Erscheinen des Vorzeichens beschrieben wird. Man kann hier zwar nicht von *termini technici* sprechen, wohl aber von einer beschränkten Auswahl bestimmter Verben. — Etwa zwölfmal kommt *φαίνειν* mit den Komposita *ἀναφαίνειν* und *προφαίνειν* zur Einführung von *σήματα* vor (II, 308. 324. 353; IV, 381; IX, 236; XI, 62; 3, 173; 12, 394; 15, 168; 20, 101. 114; 21, 413). Wendungen wie *ἐνθ' ἐφάνη μέγα σῆμα* oder *σήματα φαίνων* klingen jedem Homerleser im Ohr. In annähernd gleicher Häufigkeit wird *ἰέναι* mit Komposita verwendet. Relativ oft steht in diesem Zusammenhang auch das Verbum *ἔλθεῖν* mit Komposita (II, 321; VIII, 251; XII, 200. 218; 19, 538). Seltener finden sich *τιθέναι*, *διδόναι*, *δεικνύναι*, *πέμπειν*, *πέτεσθαι*, *τεύχειν*⁷. Wie ein Blick auf die Liste lehrt, die Pfister⁸ für die Göttereiphanie zusammengestellt hat, verwendet das homerische Epos zur Einführung der Vorzeichen teilweise die gleichen Verba (besonders *φαίνειν* und *ἔλθεῖν*), die in der übrigen griechischen Literatur das Erscheinen einer Gottheit kennzeichnen. Dem entspricht, daß *ἔλθέ* eine typische Anfangsformel in Gebeten darstellt⁹. Diese weitgehende Übereinstimmung ist nicht Zufall; auch in den Vorzeichen erscheint die wirkende Macht der Gottheit; in ihnen geschieht sozusagen eine abgeschwächte Göttereiphanie.

Einige Adjektive haben in Vorzeichenszenen ihre Bedeutung eingengt: *ἐναίσιμος* meint wohl ursprünglich »der *αἶσα* entsprechend, in der rechten Ordnung«. In Vers VI, 519 wird es adverbial verwendet und bedeutet

⁷ Aufschlußreich ist ein Vergleich mit Apollonius Rhodius: das Verbum *φαίνειν* meidet er gänzlich, ebenso *ἰέναι*; die übrigen Verba werden, außer *τεύχειν* (dreimal), nur je einmal verwendet. Hier ist die bewußte Tendenz zu variieren wiederum mit Händen greifbar.

⁸ RE Suppl. IV, 277 ff s. v. »Epiphanie«.

⁹ Vgl. E. Norden, Agnostos Theos 148, und RE »Kometen« Sp. 1152.

»zur rechten Zeit«; in VI, 521 ist es von einem Manne gesagt, der sich an die Wahrheit hält; die Odyssee überträgt es auf das Sittliche: »recht-schaffen, gerecht, bieder« (5, 190; 17, 363. 321; 18, 220 usw.; auch das letzte Buch der Ilias kennt es in dieser ethischen Färbung: XXIV, 40 ~ 18, 220). In mantischer Verwendung gewinnt es die Bedeutung »schicksalhaft, bedeutungsvoll« (2, 159. 182) und »glückverheißend« (II, 353). In einer formelhaften Wendung kommt es in II, 353 vor: *ἐναίσιμα σήματα φαίνων*; vgl. IV, 381¹⁰. — Das entsprechende Negativum *παράσιος* wird zwar im homerischen Epos nur einmal gebraucht: *παράσιος σήματα φαίνων* (IV, 381); aber auf Grund des Formelverses, in dem es steht, darf man auch hier auf einen *term. techn.* schließen.

Ein häufiges Beiwort von Mensch und Ding im Epos ist *ἔσθλος*; in der speziellen Bedeutung »glücklich, glückverheißend« kommt es zweimal vor, und zwar auffallenderweise nur in der Odyssee (19, 547; 24, 311). In den beiden Stellen läßt sich aber die in nachhomerischer Literatur ganz geläufige technische Verwendung bereits erkennen. — Auch *τέλειος*, sonst im Epos ein Fachausdruck der Opfersprache (I, 66; XXIV, 34), steht in einem Wiederholungsvers (VIII, 247 = XXIV, 315) in vorzeichentechnischer Bedeutung: »Erfüllung anzeigend, — bringend« (vgl. h. Merc. 544).

Es ließe sich noch von anderen Wörtern feststellen oder vermuten, daß sie bereits zu *termini technici* der Mantik geworden sind; bei den vorausgehenden Ausführungen ist keine Vollständigkeit erstrebt; es sollte nur gezeigt werden, daß die Terminologie der Vorzeichenszenen weithin feste Prägung aufweist, die eine längere Tradition sowohl der mantischen Praxis als auch der epischen Darstellung solcher Szenen vermuten läßt. Wenn wir in den homerischen Hymnen, bei Pindar und Apollonius Rhodius teilweise die gleiche Terminologie finden, so ist das vielleicht ein Beweis mehr, daß wir bereits in den homerischen Gedichten viel altes Formelgut vor uns haben.

Das Überraschende und das Außergewöhnliche ist in der Antike stets der Erscheinung des Göttlichen zugeordnet. Es überfällt den ahnungslosen Menschen plötzlich und gibt sich zu erkennen durch das aus dem gewöhnlichen Rahmen fallende Numinose. Beides findet in der sprachlichen Gestaltung der homerischen Vorzeichenszenen seinen Ausdruck. Hier ist die Typik allerdings verborgener und kann nur erfaßt werden, wenn man den Text laut liest. Aber dann wird es einem offenbar, wie sehr sich das Ominöse in Wortwahl, Satzbau und Versklang ausdrückt und wie sehr sich der Stil der Vorzeichenszenen von der übrigen epischen Erzählung abhebt. — Besonders das Überraschungsmoment drückt sich mehr im Gesamt der Schilderung als in einzelnen faßlichen Elementen

¹⁰ In der engeren Bedeutung »glückverheißend« verwendet es auch Apollonius Rhodius I, 438 und 1087.

aus. Wenn im folgenden trotzdem auf Einzelheiten hingewiesen wird, so nur deshalb, um den Leser aufmerksam zu machen. Aber das eigentliche Erlebnis vermittelt nur das laute Lesen des Homertextes. Dabei ist besonders auf den Versanfang zu achten. Das neue Einsetzen des Sprachflusses ist der Punkt, wo sich der plötzliche Einbruch des Göttlichen am deutlichsten offenbart.

Bei dem Schlangenwunder, das Odysseus II, 308 erzählt, muß man geradezu von einer Dramatik der Darstellung sprechen. Ruhig und sachlich wird 303-307 zunächst die Situation geschildert: die Achaier sind versammelt und umstehen den Opferaltar bei einer Quelle, im Schatten einer schön gewachsenen Platane,

ἐνθ' ἐφάνη μέγα σῆμα · δράκων ἐπὶ νῶτα δαφουῖος
 σμερδαλέος, τὸν ὃ' αὐτὸς Ὀλύμπιος ἤκε φάοςδε,
 βωμοῦ ὑπαίξας πρὸς ῥα πλατάνιστον ὄρουσεν. (II, 308-10)

Der Einsatz mit ἐνθα hat etwa die Wirkung eines *cum inversum* und bringt das Überraschungsmoment zur Geltung. Die Schlange selbst ist nicht gewöhnlich: δαφουῖος — blutrot — schimmert sie. σμερδαλέος, betont am Versanfang, beschreibt den Eindruck des Erschreckenden. Mit ὑπαίξας... ὄρουσεν wird die blitzartige Bewegung beschrieben, die für das Ominöse kennzeichnend ist. Noch verweilt die Phantasie des Hörers bei der plötzlich hervorschießenden Schlange, da nimmt das Ereignis eine ungeahnte Wendung:

ἐνθα δ' ἔσαν στρουθοῖο νεοσσοί, νήπια τέκνα,
 ὅζω ἐπ' ἀκροτάτῳ πετάλοις ὑπο πεπηῳτες
 ὀκτώ, ἅταρ μήτηρ ἐνάτη ἦν, ἣ τέκε τέκνα. (II, 311-13)

Wieder setzt der Vers mit dem demonstrativen ἐνθα ein, und wie vorhin σμερδαλέος ist hier die Zahlangabe ὀκτώ an die betonte Versstelle gerückt. — Und dann der grausige Höhepunkt des Geschehens:

ἐνθ' ὃ γε τοὺς ἐλεεινὰ κατήσθιε τετριγῶτας,
 μήτηρ δ' ἀμφειποῦτο ὀδυρομένη φίλα τέκνα
 τὴν δὲ ἐλιζάμενος πτέρυγος λάβεν ἀμφιαχυῖαν. (II, 314-16)

Mit dem dramatischen ἐνθα hebt die Schilderung wieder an und beschreibt dann pathetisch die Vernichtung der Vögel. Staunendes Schweigen liegt über den Umstehenden:

Κάλχας δ' αὐτίκ' ἔπειτα θεοπροπέων ἀγόρευεν. (II, 322)

Auch in diesem Vers drückt αὐτίκα noch die Überraschung aus, welche die Stimme des Sehers inmitten des betretenen Schweigens auslöst.

Im einzelnen verwendet der Dichter zum Ausdruck der Spannung vor allem ἐνθα und αὐτίκα. Ein Blick auf die übrigen Vorzeichenszenen gibt uns zu erkennen, daß wir es hier mit typischen Elementen zu tun haben. So treten αὐτίκα, ἄφαρ, αἴψα noch auf in VIII, 247; XII, 221; XXIV, 314f; 12, 394; 17, 543; 20, 103. Auch das demonstrative ἐνθα steht in diesem Zusammenhang öfter: VIII, 78. 253 (in diesen beiden Fällen von der Plötzlichkeit der Wirkung); 2, 151. Ebenso handelt es sich bei ἀΐσσειν um ein

für diesen Zusammenhang typisches Verbum; es findet sich noch IV, 74. 78; 2, 154; 15, 164. Auch andere Verba dienen zur Schilderung der außergewöhnlichen Schnelligkeit, mit der sich Prodigien ereignen: *δροῦειν* (II, 310; vgl. h. Apoll. 440), *ἐπελθεῖν* (XII, 200), *εἰσελθεῖν* (II, 321), *ἐπιπέτεσθαι* (XIII, 821).

Häufig ist das erscheinende Subjekt an die Spitze gestellt und vermittelt so den Eindruck des Plötzlichen und Überraschenden. Sehr deutlich XII, 200f:

ὄρνις γάρ σφιν ἐπῆλθε περησέμεναι μεμαῶσιν
αἰετὸς ὑπιπέτης ἐπ' ἀριστερὰ λαὸν ἑέργων. (XII, 200f)

In der Deutungsrede ist das Verspaar noch einmal wiederholt (218f), nur mit dem Unterschied, daß nun *Τρωσίν* an den Versanfang getreten ist. Für die Deutung ist eben wichtig, wem das Zeichen gilt. Ähnlich verfährt der Dichter XIII, 822 = 20, 243; 15, 161. 526; 20, 105 (hier tritt *φήμην* als Objekt an den Versanfang).

Auch in der Anfangsstellung des entsprechenden Verbums kommt die überraschende Wirkung auf die Gemüter der Zuschauer zur Geltung, z.B.:

αὐτὸς δ' ἐξ Ἰδης μεγάλ' ἔκτυπε, δαιόμενον δὲ
ἦκε σέλας μετὰ λαὸν Ἀχαιῶν · οἱ δὲ ἰδόντες
θάμβησαν, καὶ πάντας ὑπο χλωρὸν δέος εἶλεν. (VIII, 75-77)

Ähnlich liegt der Fall in 2, 155. 156; 21, 414; 24, 313. — Beim *τέρας* von Thrinakia drückt sich das Erschreckende vor allem in der Anfangs- bzw. Schlußstellung des entscheidenden Verbums aus:

εἶρπον μὲν ῥινοί, κρέα δ' ἄμφ' ὀβελοῖς ἐμεμύκει. (12, 395)

Apollonius Rhodius hat hier wieder manches übernommen: *αὐτίκα*, *αἶψα* und *ἐνθα* kennzeichnen auch bei ihm die plötzliche Erscheinung (z. B. I, 439. 1107; IV, 580. 1364. 1368); auch er verwendet *αἰσσειν*, um die Schnelligkeit der Erscheinung zu beschreiben (I, 1089; III, 1379). —

Vergil vergißt fast nie, durch demonstratives *hic* (II, 199; III, 537; V, 522; VII, 141. 144; IX, 110), durch *subito*, *repente*, *continuo*, *extemplo* (II, 176. 680. 692; III, 90. 137; V, 522; VII, 67. 120. 144; VIII, 81. 525; IX, 731 — hier ist die Erscheinung des Turnus wie eine göttliche Epiphanie beschrieben — XII, 249), durch ein dramatisches *aspice* (I, 393), *ecce autem* (II, 203; VIII, 81) oder durch asyndetische Fügung (II, 172; III, 90) das Überraschende an Vorzeichen und göttlicher Erscheinung hervorzuheben. — Es verwundert auch nicht, daß in den homerischen Hymnen bei Wunderberichten und Götterepiphanien die gleichen Elemente zur Beschreibung der unerwarteten Erscheinung sich finden: vgl. z. B. h. Cer. 281; h. Apoll. 440. 444; h. Merc. 213. 297; h. Ven. 185; h. Bacch. 34. 38; h. Diosc. 12. 13. 14. 17. Gottgewirkte Wunder, Sendung von Vorzeichen gehören in ähnlicher Weise der göttlichen Sphäre an wie die Epiphanie des Gottes selbst. Wenn sich in der Beschreibung dieser Ereignisse

gleiche Elemente finden, so offenbart sich damit die Sprache nur als getreuer Spiegel der Wirklichkeit.

Es liegt im Wesen eines ominösen Vorganges, daß er nicht bloß einen neutralen Geschehensablauf darstellt, sondern jemandem gilt, für jemanden bestimmt ist. Die Angabe des Empfängers gehört notwendig zu einer Vorzeichenschilderung. Häufig ergibt sich ohnehin aus dem Zusammenhang, besonders aus der vorausgehenden Situation, wem das Zeichen gilt. Meist ist aber ausdrücklich in einer typischen sprachlichen Wendung gesagt, wem das Zeichen zugeordnet ist. Das geschieht naturgemäß in der Form eines Dativs. Dabei handelt es sich oft einfach um den Objektsdativ der in diesem Zusammenhang häufig gebrauchten Verba φαίνειν, ἔναι, τιθέναι etc. (z.B. II, 324; VIII, 171; X, 274). Auffallender ist, wenn bei einem an sich intransitiven Verbum durch die Präposition ἐπὶ die Verbindung mit einem Objektsdativ erst möglich gemacht wird: XII, 200; XIII, 821 (= 15, 525 = 15, 160); 15, 531; 17, 545; vgl. auch XI, 45. Weitere Dative finden sich IV, 76; 19, 548; 20, 111. 242; 24, 311. In all diesen Fällen wird nicht nur das Ziel der Erscheinung angegeben, sondern auch die Person bezeichnet, für die das Vorzeichen gilt und besondere Bedeutung hat. Es handelt sich also um eine Art *dativus commodi*. Einigemal steht ein Partizip dabei: XII, 200. 218; XIII, 821 (= 15, 160 = 15, 525); 24, 311. Dadurch ist eine besonders enge Verbindung des Zeichens mit der auslösenden Situation hergestellt. Man glaubt manchmal aus dem modal-temporalen Partizip einen kausalen Nebensinn herauszuhören.

Neben dem Überraschungsmoment eignet den Vorzeichen der Charakter des Außergewöhnlichen. Die Erscheinung muß Aufsehen und Staunen erregen, damit die Menschen überhaupt auf ihre Bedeutsamkeit aufmerksam werden. Deshalb ist dem erscheinenden Gegenstand fast immer eine attributive Fügung bzw. dem entscheidenden Verbum ein Adverb beigegeben, wodurch das Erstaunliche und Befremdende des Vorganges hervorgehoben wird. Das Überdimensionale in Größe, Lautstärke oder Eindringlichkeit wird häufig durch ein beigefügtes μέγα oder μεγάλη (II, 308. 324; VIII, 75; XV, 377; XVII, 595; XXIV, 293; 17, 541; 19, 538; 21, 413) oder stärker durch πέλωρος (-ον) (II, 321; XII, 202; 15, 161) bezeichnet. Das Gewaltige besonders der Blitz- und Donnerzeichen besagt δεινόν (II, 321; VIII, 133. 135; XX, 56). Diese Attribute und Adverbien klingen manchmal formelhaft, sind aber durchaus keine leeren Formeln, sondern sagen eine wesentliche Eigenschaft der Prodigien aus. — Erscheinende Schlangen machen Eindruck durch den rötlichen Schimmer; denn der ist wohl mit δαφνιδός und φοινίεις (II, 308; XII, 202) gemeint. σμερδαλέος besagt ursprünglich das Schreckenerregende eines Götterzeichens (II, 309; VII, 479); in der Odyssee (17, 542) wird es abgeschwächt auch von dem mächtig im Hause widerhallenden Niesen gesagt. — Bei Sternzeichen verißt der Dichter selten durch λαμπρός (IV, 77; V, 6; XXII, 30), παμφαίνων

(XI, 63), ἀρίζηλος (XIII, 244; XXII, 27; vgl. auch II, 318) auf den auffallenden Glanz hinzuweisen. — Apollonius Rhodius bringt zwar solche Attribute weniger häufig an, aber σμερδαλέος (I, 524), ἀρίζηλος (III, 958) und πελώριος (IV, 1365) verwendet auch er, um Vorzeichen von gewöhnlichen Ereignissen abzuheben. — Andererseits ist wieder zu beobachten, daß Glanz und Größe auch bei Epiphanien als Kennzeichen der Gottheit gelten (vgl. z. B. die Epiphanie der Demeter h. Cer. 188 ff und 275 ff, des Apollo h. Apoll. 440 ff).

Bei Raubtierszenen wird das kennzeichnende Attribut häufig zu einer partizipialen Wendung ausgeweitet; diese Konstruktion wird regelmäßig angewendet, wenn der Raubvogel schon mit der Beute in den Krallen anfliegt: s. VIII, 248; XII, 201-203; 2, 153; 15, 526f. Einigemal ist die attributive Fügung zu selbständiger Parataxe oder zu einem attributiven Relativsatz geworden: IV, 77; V, 5f; XIII, 244; XXII, 27f. 30; 20, 243. Sachlich gesehen ist auch die ausführliche Beschreibung des vorbedeutenden Geschehens in den großen Vorzeichenszenen II, 308; X, 274; XXIV, 315; 2, 146; 15, 160. 525; 19, 538 nichts anderes als eine Ausweitung des kennzeichnenden Attributes.

Abschließend läßt sich sagen: Die Typik des Aufbaus, die feste Terminologie und die Hervorhebung des ominösen Charakters heben die Vorzeichenszenen deutlich aus dem Fluß der epischen Erzählung heraus. Der Einbruch göttlicher Wirklichkeit gewinnt in der sprachlichen Gestaltung seinen Ausdruck und rückt die Götterzeichen in die Nähe von Götterepiphanien.

DER RELIGIÖS-WELTANSCHAULICHE HINTERGRUND DES HOMERISCHEN VORZEICHENGLAUBENS

Jacob Burckhardt erklärte einmal, »es sei einer der stärksten Unterschiede, welche zwischen uns und der alten Welt obwalten, daß diese die Zukunft wunderbar zu erkunden hoffte oder glaubte und wir nicht«¹. Dieser Unterschied geht dem modernen Leser der homerischen Gedichte sehr wohl auf; aber er flüchtet sich gern vor einer weiteren Stellungnahme zu diesem Phänomen, indem er alles, was das Epos über Götter und deren Wirksamkeit berichtet, freiweg als Dichtung erklärt. Nun ist es gewiß so, daß Götterversammlungen, Göttervorzeichen, Prophezeiungen usw. ganz und gar Elemente der epischen Technik sind, mit denen der Dichter die Einheit seines Werkes aufbaut — wie sollte es in einem Kunstwerk auch anders sein —; aber das schließt nicht aus, daß sich darin ein lebendiges Grundgefühl des Dichters und seiner Zeit offenbart, daß sich hier wirklicher religiöser Glaube lebendiger Menschen zeigt. Die Übereinstimmung der beiden homerischen Epen in ihrer religiösen Grundanschauung ist so weitgehend, daß sie nur erklärt werden kann, wenn man Ilias und Odyssee im wesentlichen als Zeugnisse des Glaubens ihrer Zeit sieht². Der Dichter der Odyssee bringt zwar eine neue Problematik zur Sprache; aber die grundsätz-

¹ Griechische Kulturgeschichte II, 248; vgl. auch A. Bouché-Leclercq, der in der Einleitung zu seinem Werk (I, 5) schreibt: »On ne saurait estimer trop haut, ce semble, l'influence qu'a exercée sur les sociétés antiques la croyance à la divination.«

² Vgl. E. Rohde, *Psyche* I², 40f. — Die Skepsis E. Bethes, *Homer* II¹, 361, die von M. P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Rel.* I², 360, übernommen wird, ist übertrieben. Bei allen Vorbehalten, mit denen man typisierende Benennungen verwenden wird, darf man zuversichtlich von »homerischer« Religion sprechen und dabei sicher sein, einen geschichtlichen Tatbestand der Zeit des Dichters erfaßt zu haben. Es hieße zu viel vom epischen Dichter erwarten, wollte man von ihm (mit Nilsson) neben der ungefähren Kenntnis der mykenischen Kriegstechnik etc. auch noch Fachkenntnisse in mykenischer Theologie verlangen, gleich als wäre er ein moderner Religionsgeschichtler. — In der neueren Homerliteratur setzt sich glücklicherweise immer mehr die Erkenntnis durch, daß wir in den homerischen Gedichten lebendigen Glauben der Zeit des Dichters fassen; einen guten Anfang machte W. F. Otto, *Die altgriechische Gottesidee*, Berlin 1926; s. ferner E. Ehnmark, *The Idea of God in Homer* 30: »There is consequently no reason to doubt that Homer's description of the gods actually reflects a living faith.« Vgl. auch Wilamowitz' letztes Werk »Der Glaube der Hellenen«. An neueren Werken sind zu nennen E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, und H. Schrader, *Götter und Menschen Homers*, der allerdings das Unbegreifliche der homerischen Götter etwas überbetont. — Andererseits scheint aber auch die gegenteilige Auffassung ebenso unausrottbar zu sein, wie das häßliche Wort »Götterapparat« zeigt. Selbst Forscher vom Rang M. P. Nilssons (z. B. *Opusc. sel.* I, 1951, 355 ff) können sich davon nicht freimachen.

liche Auffassung über die Götter und ihr Verhältnis zu den Menschen teilt er mit dem Iliasdichter. Apollonius Rhodius beweist, daß diese Konkordanz nicht aus der epischen Schultradition allein zu erklären ist. Auch er will ja ein homerisches Epos schaffen; auch er führt die alten Götter ein, bemüht das ganze epische Repertoire der Götterversammlungen, Götterbotschaften und Götterzeichen; und doch, wie verschieden finden wir das religiöse Verhalten der Argonauten von der Frömmigkeit der homerischen Helden! — Daraus, daß Homer die Götter und ihr Wirken für die Zwecke der epischen Technik benützt, läßt sich kein Gegenbeweis gewinnen. In unserem Fall muß man sogar so argumentieren: Der Dichter hätte nicht etwas als wirksames Bauelement der epischen Technik verwenden können, was im Alltag seiner Hörer ohne Belang und Bedeutung gewesen ist. Denn wenn man die Kräfte, die er einführt, um sein Gedicht nach vorne und hinten zu verklammern, nicht im wirklichen Leben anerkannt hätte, dann wären auch in der Dichtung diese Mächte nicht als wirksam und gültig empfunden worden. Es ist kein Grund ersichtlich, den Glauben des epischen Zeitalters und den religiösen Gehalt der epischen Dichtung als disparate Größen zu nehmen³. Wenn wir uns auch vergegenwärtigen müssen, daß der Epiker seinen Glauben in die archaische Form gekleidet hat, so ist diese Form eben nur ein kostbares Kleid, das über ein treu behütetes religiöses Bild gelegt wurde. Das Grundverhältnis zwischen Mensch und Gott ist für den Dichter das gleiche wie für Achill und Odysseus. Das gilt auch für die Vorzeichen. Auch hier wird man archaisiert haben, besonders bei der Schilderung der aus der Sagenüberlieferung bekannten Szenen. Es mag sein, daß die systematische Vogelbeobachtung und die Theurgie in homerischer Zeit einen größeren Raum einnahmen, als es im Epos scheint; man darf auch annehmen, daß in der Alltagswirklichkeit die Auslegung der Zeichen trügerischer war, als es im Gedicht der Fall ist⁴. Aber wenn man nicht den eigenen Geist der Skepsis in die homerische Dichtung hineinliest, ist es keiner Interpretation möglich, in ihr einen grundsätzlichen Zweifel an den Vorzeichen zu entdecken. Der Dichter glaubt so fest wie seine Helden, daß das, was die Götter ankündigen, eintreffen wird. Aber er weiß auch so gut wie seine Helden, daß kein Mensch seinem Schicksal entrinnt, trotz der Götterzeichen und der Prophezeiungen. Dieses Wissen, das aus der täglichen Erfahrung gewonnen ist, mischt sich zwar mit einer leisen Traurigkeit, aber die Tatsache wird doch hingenommen; und niemand, weder der Dichter noch seine Helden, denken deshalb daran, die objektive Geltung der Vorzeichen anzuzwei-

³ Vgl. H. Schrade, *Götter und Menschen Homers* 8.

⁴ In diesem Zusammenhang darf man auf die Stimmen hinweisen, die sich seit Hesiod, Fr. 169 (197), op. 483f, bis zur Tragödie gegen die Mantik erheben. Sie besagen nichts gegen die Würde der Mantik an sich, sondern richten sich entweder gegen deren Mißbrauch oder bringen zum Ausdruck, daß nichts vor dem kommenden Schicksal zu retten vermag.

feln⁵. Das ist so geblieben bis zur Tragödie. Es werden harte Worte gegen die Mantik laut; aber der Verlauf der Geschichte, die uns erzählt wird, gibt immer dem Seher recht. Eine grundsätzliche Skepsis gibt es erst bei Euripides⁶. Sie schon Homer zuzuschreiben, wäre ein arger Anachronismus. — Man ist also nicht nur berechtigt, sondern geradezu genötigt, das, was im Epos über die Vorzeichen steht, als Zeugnis des religiösen Glaubens der Zeit zu nehmen, der die Gedichte angehören.

Dem homerischen Vorzeichenglauben liegt eine symbolisch-religiöse Auffassung der Natur zugrunde, die aus dem modernen Denken endgültig geschwunden zu sein scheint. Jener in sich geschlossene gesetzmäßige Zusammenhang der Dinge, den wir heute Natur nennen, existiert für die Menschen des homerischen Epos nicht. Die Tiere und Dinge, die uns stumm erscheinen, sprechen für sie eine geheimnisvolle Sprache. Sie ist nicht immer und nicht von jedem klar zu verstehen. Aber wer sie verstand, der wußte sich mit göttlichem Wissen begabt. Die Begebnisse der den Menschen umgebenden Welt hatten Gleichnischarakter⁷. Man sah in ihnen ein Symbol, etwas, was eigenes zukünftiges Erleben zur Darstellung brachte, etwas, worin die Götter kommendes Schicksal abbildeten. Eine Schlange verschlingt neun Sperlinge, einen nach dem andern — auch wir werden neun Kriegsjahre über uns ergehen lassen müssen, aber im zehnten Jahre Troja nehmen⁸. Ein Adler trägt eine Schlange in seinen Krallen; die aber wehrt sich in Todesverzweiflung und verwundet ihn so sehr, daß er sie fallen läßt, bevor er sie als Beute seinen Jungen bringen kann — so wird es auch uns, den Troern, ergehen, wenn wir in das Schiffslager der Achaier eindringen. Zwei Adler erscheinen über der Volksversammlung und blicken drohend auf sie herab — uns naht Unheil, Odysseus ist in der Nähe und wird furchtbare Rache

⁵ Unmöglich z. B. die Auffassung G. Finslers, *Homer I*, 2, 197, der die Äußerungen, die im Epos gegen Seher und Zeichendeuter fallen, als Zeugnisse für den Unglauben des Dichters und als »Beweise für die Auflehnung aufgeklärter Geister gegen den populären Aberglauben« nimmt.

⁶ L. Radermacher, *Rh. Mus.* 53, 1898, 497 ff, hat gezeigt, daß auch die Ausfälle des Euripides gegen die Mantik nicht einfach als Äußerungen des aufgeklärten Zeitgeistes zu nehmen sind, sondern zum Teil aus der Situation der mißglückten sizilischen Expedition und der daraus entstandenen Wut gegen die Seher zu erklären sind.

⁷ Daß die antike Homererklärung hierin über das Ziel hinausgeschossen hat, ist keine Frage. Aber wie z. B. Schol. A zu II, 308 jeden Zug des Vorzeichens allegorisch deutet, zeigt, daß man die symbolische Bedeutung der Götterzeichen klar erkannte. Über die symbolische Weltansicht als Ausgangspunkt der Mantik s. A. Bouché-Leclercq I, 116 ff; vgl. auch H. Schrader, *Götter und Menschen Homers* 103.

⁸ Instrukтив ist in diesem Zusammenhang Moschos IV, 21 ff; Unter deutlichen Anklängen an das Schlangenzeichen Ilias II, 308 ist der gleiche Vorgang als reines Gleichnis, ohne jeden vorbedeutenden Charakter, geschildert — ein Beweis, daß Vorzeichen und Gleichnis derselben seelischen Haltung und Sehweise entspringen. — Der Gleichnischarakter der Vorzeichen kommt auch noch bei dem späten Epiker Quintus Smyrnaeus (I, 198 ff; XII, 11 ff) zur Geltung.

üben. Ein Adler kommt aus den Bergen und raubt eine fette Gans aus dem Gehöft — so wird auch Odysseus nach langer Irrfahrt heimkehren und über die Freier kommen. — Da zeigt sich eine Denkart, wie sie sich auch in den häufigen Gleichnissen des Epos offenbart. Die Tiere und Naturvorgänge sind fähig, menschliches Erleben und menschliches Tun auszudrücken. Weil wir heute so weit entfernt sind von dieser religiösen, sympathetischen Auffassung der Natur, sind wir geneigt, dahinter nur poetischen Schmuck zu sehen. In Wahrheit liegt aber etwas sehr viel Tieferes vor. Es werden noch Kommunikationen zwischen den einzelnen Bereichen des Seins gefühlt, für deren Erfassung wir kein Organ mehr haben⁹.

Auch Naturgewalt und Götterwirken sind im Epos noch nicht getrennt. Die Naturereignisse sind noch nicht zu einer Folge von objektiver Naturgesetzlichkeit geworden, sondern dahinter wird noch das lebendige Wirken der Gottheit gespürt. Es blitzte nicht, sondern Zeus sandte den Blitzstrahl; es donnerte nicht, sondern der Kronide ließ den Donner ertönen; der Regenbogen erschien nicht, sondern der Gott spannte ihn vom Himmel her. Den Vogel, der in einer mit Spannung und Erwartung erfüllten Situation vorüberflog, sandte Zeus; die Schlange, welche während des Opfers die Sperlinge fraß, schickte der Olympier ans Licht. Ob die Sonne aufgeht oder der Sturm sich erhebt, ob Regen und Hagel die Felder verwüsten oder ein Vorzeichen erscheint, nie wird es als bloße Konsequenz einer starren Naturgesetzlichkeit gesehen, sondern als Ausfluß göttlichen Wirkens erlebt.

Ein selbstverständliches Wissen um das Dasein göttlicher Mächte liegt hier zugrunde. Die Götter sind. In wenigen Werken der Weltliteratur ist dieser Satz mit einer so schlichten Natürlichkeit vorausgesetzt und dem Leser die Wahrheit dieses Satzes mit so grandioser Anschaulichkeit vor Augen gestellt wie in den homerischen Epen¹⁰. Der Gott schießt seine Pfeile ab — im Heerlager beginnt das große Sterben; Achill will das Schwert gegen Agamemnon zücken — aber Athene faßt ihn beim Haar und hält ihn zurück; das Heer ist kriegsmüde und will nach Hause — die Göttin sagt dem Odysseus, was zu tun ist, und gebietet selbst Ruhe in der Volksversammlung. So geht es weiter durch die ganze Ilias. In

⁹ Der religiöse Mensch hat sich bis heute noch eine Ahnung vom Symbolwert der Natur bewahrt. Ihm ist die Sonne noch ein Abbild des *oriens ex al'o*, die Nacht ein Gleichnis der Sünde und Unwissenheit; er sieht im Geheimnis des Wassers noch Grab und Schoß zugleich. Auch im Aberglauben des Volkes ist ein unzerstörbarer Rest dieser symbolisch-religiösen Weltansicht erhalten. Vgl. den Artikel »Vorzeichen« in Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, VIII, 1730 ff.

¹⁰ Ich begreife nicht, wie P. Mazon, Introduction à l'Iliade 294, den berühmt gewordenen Satz schreiben konnte: »La vérité est qu'il n'y eut jamais poème moins religieux que l'Iliade.« — Dagegen ein Kenner wie E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational 13: »I doubt if the early literature of any other European people — even my own superstitious countrymen, the Irish — postulates supernatural interference in human behaviour with such frequency or over so wide a field.«

der Odyssee ist es ähnlich: nachdem Athene einen ersten Besuch im Hause des Odysseus gemacht hat, mit zu Tische saß und Telemach zum Handeln aufgerüttelt hat, ist sie tagelang seine gute Begleiterin auf der Reise. — Man könnte das ganze Epos erzählen — immer sind die Götter in Kontakt mit den Menschen, und letztlich herrscht zwischen beiden Welten eine schöne Harmonie. Es gibt nur vereinzelt das *terribile* des Alten Testamentes und es gibt noch nicht den Aufschrei des tragischen Menschen.

Manchmal kommen die Götter selbst auf diese Erde, in eigener Gestalt oder in Verhüllung, und greifen in das Geschehen ein. Häufig schicken sie auch einen direkten Boten, den Hermes, die Iris oder auch den Oneiros. Oft aber wirken sie auch nur in diese Welt hinein durch das Medium der Prophezeiung und der Vorzeichen. So viele Arten der Zukunftsweissagung das Epos auch kennt — Orakel, intuitive Mantik, zweites Gesicht, Vorzeichen — es gibt keine Zufallsorakel und keine Zufallszeichen. Die Götter stehen ganz persönlich hinter diesen Vorgängen¹¹. Sie, die um die zukünftigen Dinge wissen, ja sie sogar gestalten, geben in bestimmten Situationen auch den Menschen Andeutungen für die Zukunft. Bei diesen Vorzeichen ist die verursachende Gottheit häufig mit Namen genannt, zu erschließen ist sie immer. Bei Blitz- und Donnerzeichen ist regelmäßig Zeus das sendende Subjekt; eine Ausnahme bildet nur XI, 45, wo Athene und Hera den Donner ertönen lassen. Der Dichter begreift Donner und Blitz besonders unmittelbar als Wirkung göttlicher Aktion. Auch für das Erscheinen des Meteors und des Regenbogens ist Zeus die Ursache. Nur bei Sternzeichen ist kein Gott genannt: der unheilkundende Hundsstern »steigt herauf«, ohne daß damit schon gesagt wäre, daß es sich hier um kein Götterzeichen handelt. Es wird nur die Eigengesetzlichkeit stärker empfunden als bei den Zeichen, die ohne erkennbare Regelmäßigkeit auftreten. — Bei den Vogelzeichen läßt sich eine klare Gesetzmäßigkeit erkennen: Immer, wenn eine direkte oder indirekte Anrufung der Gottheit dem Erscheinen des Vorzeichens vorangeht, ist der Anflug des Vogels in transitiver Wendung mit der Gottheit als Subjekt beschrieben; so in VIII, 247; XXIV, 315; 2, 146. In allen übrigen Fällen ist das Erscheinen des Vogels in einer intransitiven Wendung gegeben. Eine deutliche Ausnahme macht nur der Reiher der Dolonie (X, 274). Die intransitive Einführung erlaubt aber nicht den Schluß, daß dahinter nicht der Wille der Gottheit stehe. Das zeigt deutlich 15, 168 und 15, 531, wo betont ist, daß der Vogel von Zeus geschickt wurde, obwohl vorher das Erscheinen des Vogels in intransitiver Wendung beschrieben wurde. Auch die Raubtierszene in II, 308 ist zunächst mit einer intransitiven Wendung eingeführt; aber der Berichterstatter, Odysseus, versäumt nicht, darauf hin-

¹¹ B. Snell, Die Entdeckung des Geistes 56f, trifft mit seiner philosophischen Deutung des göttlichen Eingreifens im Epos kaum das Richtige; er faßt — ein Hegelscher Gedanke — die göttliche Wirksamkeit lediglich als archaische Vorstufe dessen, was man später eigene Entscheidung nannte.

zuweisen, daß der Olympier selbst die Schlange geschickt habe. Auch die Wunderzeichen XI, 52f; XVI, 459; 12, 394; 20, 345 werden direkt von der Gottheit verursacht, ebenso die nicht näher benannten Vorzeichen IV, 381; IV, 398; IV, 408; VI, 183; 3, 173. — Nicht so deutlich ist das bei der *φήμη*; aber auch hier wird durch 20, 105 klar, daß die Götter letztlich sie verursachen; denn sonst könnte Odysseus sie nicht von Zeus erbitten. Beim verheißungsvollen Niesen ist keine Gottheit genannt; aber auf Grund der sonstigen Anschauung, die dem Dichter über die Vorzeichen eignet, und auf Grund der späteren Auffassung der Griechen über den *παράμοι*s darf man schließen, daß auch bei dieser Art von Zukunftsankündigung die Götter als Ursache betrachtet werden. — Die göttliche Ursächlichkeit steht also bei allen Vorzeichen fest. Sie kommt allerdings in der Schilderung mit unterschiedlicher Deutlichkeit zum Ausdruck, am deutlichsten dort, wo der Mensch nicht ohne weiteres Zweitursachen erkennen kann, weniger deutlich, wo eine bestimmte Eigengesetzlichkeit in die Augen springt, wie bei allen Vorgängen aus dem Bereich der Tiere und aus der Welt der Menschen.

Nicht ohne Bedeutung ist auch, welche Attribute der Dichter dem verursachenden Gott jeweils beilegt. Wenn man auch nicht hinter jedem Götterattribut einen tiefen Sinn suchen darf, so wäre es doch verfehlt, sie insgesamt als formelhaft abzutun. Auffallend oft wird das Erscheinen der Vorzeichen mit dem *μητίετα Ζεύς* in Verbindung gebracht: II, 324; VII, 478; VIII, 170; XV, 377; XXIV, 314; 20, 102. Der planende Gott, der die zukünftigen Dinge bestimmt und um sie weiß, ist es auch, der den Menschen das Kommende durch Zeichen ankündigt. Auch die Bezeichnung *Κρόνον πάσις ἀγκυλομήτεω* (II, 319; IV, 75; 21, 415) will vermutlich im Zusammenhang mit Vorzeichen Ähnliches besagen¹². Zweimal (II, 350; VII, 481) ist der *ὑπερμενής Κρονίων* als Verursacher von Vorzeichen erwähnt. Mit dem Adjektiv *ὑπερμενής* ist mehr die Mächtigkeit des Gottes bezeichnet. Es wird kein Zufall sein, daß es sich gerade um Blitz- und Donnerzeichen handelt. Nur einmal in einer Vorzeichenszene (2, 146; vgl. XVII, 545) kommt das sonst häufige Attribut *εὐρύοπα* vor. Das ist der Gott, der den Menschen Sieg und Untergang bestimmt, Segen und Unheil zuweist — durchaus das rechte Beiwort für die Gottheit zu Beginn der Odyssee. Am häufigsten aber wird Zeus im Epos überhaupt und auch in den Vorzeichenszenen mit dem feierlichen Patronymikon *Κρονίων* oder *Κρονίδης* benannt (II, 350; VII, 481; VIII, 141. 175; IX, 236; XI, 27. 53; XIII, 242; XVII, 593; auffallend bei keinem Vorzeichen der Odyssee). Das ist der Gott, der als Nachfolger des Kronos nun im Olymp herrscht. Er spannt den Regenbogen am Himmelsgewölbe, schickt den vorbedeutenden Bluttau; die Macht des Blitzes und die Gewalt des Donners eignen ihm als Zeichen seiner Herrschaft.

¹² Das Attribut erklärt Schol. T zu IV, 75 so: *ὁ καὶ τὰ τοῖς ἄλλοις ἀγκύλα μήσασθαι εἰωθός*.

Einigemal läßt uns der Dichter sogar den himmlischen Vorgang, wie Zeus das Blitzbündel oder die Aegis faßt, miterleben (XVII, 595; XIII, 242; vgl. auch VII, 478; VIII, 75. 133). Ja, nicht selten weiß der Dichter auch das Motiv anzugeben, das den Gott bewog, ein Vorzeichen zu senden. Wo es nicht ausdrücklich erwähnt ist, kann es meist ohne Mühe aus dem Zusammenhang erschlossen werden. Man darf nun freilich diese Angaben über die Beweggründe des göttlichen Handelns nicht zu wichtig nehmen. Sie sind meist sehr allgemein und in formelhaften Wendungen gegeben. Auch kommt es vor, daß sich das Motiv im Verlauf einer Szene wandelt, so z. B. 2, 146: zuerst scheint der Adlerflug die göttliche Antwort auf die Schlußdrohung des Telemach gegen die Freier zu bilden, also der Bereitschaft des Zeus zu entspringen, dem Rachewerk Erfolg zu verleihen; in der Deutung aber erklärt Halitherses das Vorzeichen als Warnung für die Freier. Aus einer einfachen Ankündigung kommenden Unheils wurde eine Warnung, also ein Zeichen, das letztlich aus der Fürsorge des Gottes für die Freier entspringen sein mußte. Ähnliche Motivabwandlung läßt sich bei mehreren Vorzeichen feststellen. Es wäre deshalb falsch, zu viel Gewicht auf die Motivierung der Vorzeichen zu legen. Aber ein gewisser Rückschluß auf das Gottesbild des Dichters ist uns von dieser Beobachtung aus doch erlaubt. Meist schickt der Gott seine Zeichen, weil er den Menschen einfach die Zukunft ankünden will. Oft steht aber auch das göttliche Wohlwollen dahinter. Dann wird das Zeichen zu einer *ὑπόσχεσις* (II, 349; vgl. XV, 374), und der Gott nickt mit ihm gnädig Gewährung (*νεύειν, κατανεύειν*; vgl. II, 350; VIII, 175. 246; XV, 374)¹³. Auch die Absicht, zu helfen und zu trösten, veranlaßt den Gott, eine Verheißung zu geben (XXIV, 315; 20, 103); und einmal ist sogar das göttliche Erbarmen als Motiv genannt (VIII, 245; vgl. XV, 378). Zweimal will der Gott warnen — so legen wenigstens die Deuter das Zeichen aus (XII, 200; 2, 146). Daß die Menschen fast regelmäßig die Warnung in den Wind schlagen und dem Verderben entgegenrennen, bringt eine tragische Note in die epische Dichtung. — Ein andermal schickt der Gott seine Zeichen, weil er »Nachteiliges sinnt«, weil er auf Grund seiner *βουλή* Tod und Niederlage bereitet oder gar Frevler dem Verderben überantworten will (VII, 478; VIII, 75; XI, 53; XVII, 547; 2, 146; 12, 394). Man könnte die Motive noch genauer differenzieren; doch es genügt, um zu sehen, daß Homer Wert darauf legt, seine Götter nicht als Wesenheiten zu zeichnen, die nach unbegreiflicher Willkür schalten und walten, vielmehr sie menschlicher, d. h. verständlicher Motivierung unterwirft. Wäre der homerische Gott nur »der ganz Andere«, dann wäre jene Nähe und Harmonie zwischen Himmlischen und Sterblichen, jene sensationslose Einfachheit der Beziehung zwischen Himmel und Erde, die uns beim Lesen der Gedichte so wohlthuend umfängt, nicht möglich.

¹³ Es kann sein, daß hier die mythische Vorstellung vom Neigen des göttlichen Hauptes, das den Donner hervorruft, zugrunde liegt. Vgl. I, 528 ff, wo das Nicken des obersten Gottes den Olymp erbeben läßt.

Mit der Frage nach den göttlichen Motiven ist im Grunde die Frage nach der Wirkung und Bedeutung der Vorzeichen schon beantwortet. Denn im allgemeinen erreichen die Götter das, was sie erreichen wollen, mühelos; im göttlichen Motiv ist also der Erfolg des göttlichen Handelns erkennbar. Da uns aber der Dichter verhältnismäßig selten das Motiv ausdrücklich nennt, fast immer aber die Wirkung der Götterzeichen angibt, soll beides einer getrennten Betrachtung unterzogen werden. Im einzelnen kann man folgende Wirkungen von Vorzeichen feststellen:

Eine bevorstehende oder geplante Handlung wird verhindert; hieher gehören IV, 381; IV, 398; 20, 242. Auch die beiden Berichte über frühere Vorzeichen in II, 308 und II, 350 tun die gleiche Wirkung: sie verhindern die Abfahrt der Achaier. Häufig wird ein neuer Impuls gegeben, durch den entweder eine Aktion angeregt oder etwas Begonnenes mit um so stärkerer Energie vorangetrieben wird. Hieher sind zu zählen IV, 408; VI, 183; VIII, 247; XII, 256; XV, 377; XXIV, 315; 2, 33; 17, 541; 21, 413. In der Schlacht kann geradezu eine Wendung durch das Vorzeichen herbeigeführt werden: VIII, 78; VIII, 157; VIII, 253; XVII, 597. Auch durch 15, 539 nimmt der Handlungsverlauf eine andere Richtung. Eine Entscheidung fällt durch das Vorzeichen 3, 176 (vielleicht auch XXIV, 315; es ist jedoch nicht ganz klar, ob Priamos so sehr der Autorität seiner Gemahlin unterstand, daß er die Fahrt zu Achill vom Eintritt des erbetenen Vorzeichens abhängig macht). — Andere Götterzeichen beschränken sich auf eine mehr oder minder nur psychologische Wirkung: VII, 480; VIII, 173; IX, 237; XII, 199; XIII, 822; 2, 156; 15, 160; 20, 121; 24, 313.

So groß in Einzelfällen die unmittelbare Wirkung von Vorzeichen sein mag, zeigt sich doch andererseits, daß so hervorgehobene Szenen wie VII, 478; XII, 200; 2, 146 kaum eine unmittelbare Frucht für den Gang der epischen Handlung zeitigen. Von den Vorzeichengleichnissen gilt dies — begreiflich — allgemein. Daraus wird klar, daß man mit der Feststellung der Wirkung noch nicht den ganzen Sinn der *σήματα* erfaßt hat. Man muß noch die Frage nach ihrer Bedeutung stellen. — Am häufigsten geben die Götter mit ihren Zeichen eine Verheißung: II, 308; II, 350; IV, 408; VI, 183; VIII, 170; VIII, 247; IX, 236; X, 274; XIII, 821; XV, 377; XXIV, 315; 2, 33; 2, 146; 15, 160; 15, 525; 17, 541; 18, 112; 20, 103; 21, 413; 24, 311. — In VIII, 247; XV, 377; XXIV, 315; 20, 103, wo jeweils ein Gebet, in großer Not gesprochen, vorausgeht, trägt das Zeichen auch noch den Charakter der Tröstung. Zweimal bedeutet das *σημα* eine Ehrung des Helden, dem es zuteil wurde (XI, 45; XVI, 459). Daß die Verheißung für die eine Partei zugleich eine Drohung für die andere Partei beinhaltet, versteht sich von selbst. Ausdrücklich hervorgehoben ist dieser Doppelcharakter durch die auslösende Situation oder durch die gegebene Deutung VIII, 170; XIII, 821; 2, 146; 15, 160; 15, 525; 17, 541; 20, 103. Eine Drohung allein kommt zum Ausdruck in VII, 478; VIII, 75. 133. In einigen Fällen muß man eher von einer

Warnung als von einer Drohung sprechen; das Zeichen kündigt dann nicht nur kommendes Unheil an, sondern es kommt einem letzten Appell gleich. Ohne Erfolg weist der Deuter auf den warnenden Charakter hin in den beiden großen und wichtigen Szenen XII, 200 und 2, 146. In XII, 223 ist die Warnung in Form eines konditionalen Satzgefüges ausgesprochen; in 2,161 sind die Prophezeiung des kommenden Unheils und die warnende Aufforderung parataktisch nebeneinander gestellt. Eine Warnung ist vielleicht auch IV, 381; IV, 398; 20, 242 gegeben; ganz sicher ist es allerdings nicht, ob es sich hier um echte Warnung und nicht vielmehr um Abschreckung handelt. In vielen Fällen, besonders in den Vorzeichengleichnissen, wird einfach Kommendes angekündigt, etwa so wie der Blitz einen darauffolgenden Donnerschlag ankündigt; einer etwaigen Möglichkeit des Ausweichens wird nicht Rechnung getragen: IV, 75; X, 5; XI, 28. 53. 62; XIII, 242; XVII, 548. 596; XXII, 26; 12, 394; 20, 345. 351.

In dieser Vielfalt der Wirkung und Bedeutung der Vorzeichen wird deutlich, daß sich die Menschen des Epos in Heil und Unheil von göttlichen Mächten abhängig wissen. Wenn der Gott gnädig Hilfe ankündigt, dann freut sich der Mensch; kündigt er Unheil an, dann fügt man sich auch darein, ohne gegen die göttliche Fügung aufzubegehren.

Obwohl menschliches Handeln sich stets unter der Wolke der Gottheit vollzieht, ist das Bild des Menschen, das uns aus dem Epos, insonderheit aus den Vorzeichenszenen entgegentritt, nicht das einer Marionette, sondern das einer freien Person. Gewiß steht der Mensch ganz und gar unter der Leitung und Lenkung der Götter; aber wir konnten im Verlauf der Untersuchung oft genug feststellen, daß auf eine göttliche Weisung immer eine zweifache menschliche Antwort möglich ist, *πείθεσθαι* oder *οὐ πείθεσθαι*. Es ist für das Verständnis des homerischen Menschen ebenso ergiebig wie für das Verständnis der homerischen Vorzeichen, die seelischen Gefühle, die beim Eintritt eines Zeichens erregt werden, einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Dabei fällt auf, daß in der Ilias die Regung des Schauers und Schreckens überwiegt; nur X, 277 und XXIV, 320 (wobei es sich in X, 277 sicher und bei XXIV, 320 möglicherweise um ein junges Stück des Epos handelt) freut sich der Mensch nach einem Vorzeichen. In der Odyssee dagegen überwiegt die Freude. Das kann Zufall sein und einfach mit dem Inhalt der Gedichte zusammenhängen. Es kann aber auch sein, daß sich darin ein gewisser Wandel des religiösen Grundgefühls anzeigt. Die Sache ist auf Grund einer Untersuchung der Vorzeichenszenen allein nicht zu entscheiden. Die Freude über ein Vorzeichen ist entweder durch das Verbum *χαίρειν* (X, 277; 2, 35; 18, 117; 20, 120; 24, 312f) oder *γηθεῖν* (XXIV, 321; 15, 165; 21, 414) ausgedrückt. Beide Verba scheinen synonym gebraucht zu sein. *θαυμάζειν* ist das Gefühl, mit dem die Achaier dem Ereignis während des Opfers in Aulis gegenüberstehen (II, 320). Das Staunen erfolgt im Epos fast immer im Zusammenhang mit einer außerordentlichen, über das gewöhnliche Maß

hinausgehenden visuellen Erscheinung (vgl. die häufige Wendung *θαῦμα ἰδέσθαι*). Ein *θαῦμα* ist z. B. der Glanz des Metalls am Götterwagen und die Pracht der Phäakenstadt (V, 725; 7, 45). Als die Griechen den wunderbar wiederhergestellten Hektor sehen, ist er für sie ein *μέγα θαῦμα* (XV, 286); auch die vom Gott gefertigten Waffen nennt Achill so; und als Priamos, der Vater, vor Achill, dem Mörder seines Sohnes, steht, da »staunt« der eine über den anderen (XXIV, 629 ff). Der Anblick von Dingen und Menschen, die über das gewöhnliche Maß hinausgehen, erzeugt also das Staunen; aber auch Erscheinungen und Ereignisse erregen es, von denen man nicht weiß, was sie bedeuten. Sehr leicht verbindet sich so mit dem Staunen ein religiöses Element; gerade das Göttliche übersteigt ja das menschliche Maß. — Zweimal wird die seelische Reaktion mit *θαυπεῖν* beschrieben (VIII, 77; 2, 155). Das *θάμβος* kommt besonders dann über den Menschen, wenn die Gottheit oder Göttliches erscheint; so ganz deutlich in den Götterepiphanien I, 199; III, 398; IV, 79; vgl. auch 3, 372. Auch das unerwartete Auftreten eines fremden Menschen erzeugt es. Die Ankunft des Priamos im feindlichen Lager löst es aus, wie auch das Erscheinen eines heimatflüchtigen Mörders (XXIV, 482 f); es wird verursacht durch den Anblick eines Kampfeswütigen in voller Rüstung (III, 342; XXIII, 815). Gemeinsam ist all diesen Stellen, daß es sich jeweils um den Schauer des Unheimlichen handelt. Das Wort hat seine Heimat in der religiösen Sphäre und wurde von da aus auf Menschen und irdische Dinge übertragen, die vom Geheimnis des Göttlichen und Fremdartigen umwittert sind. — Ein sehr starkes Gefühlserlebnis beschreibt das Verbum *ἐνγυεῖν*, das einmal nach einem Vorzeichen (XII, 208) auftaucht. Es ist das Erstarren vor Schreck. So wird z. B. Aias starr vor Schrecken, als neben ihm der Waffengefährte fällt (XV, 436), ebenso die beiden Atriden, als das Blut aus der Wunde des Menelaos strömt (IV, 148 ff; vgl. XI, 254). Zwar wird *ἐνγυεῖν* auch in weniger starker Bedeutung verwendet; aber wenn dem Leben Gefahr droht und die Todesangst einem in die Glieder fährt, findet sich häufig dieses Verbum. — Ein noch kräftigerer Ausdruck taucht VII, 479 und VIII, 77 auf: *χλωρόν δέος ἤρει (εἶλεν)*. Dieses Gefühl der lähmenden Furcht entsteht im Menschen, wenn er im Angesicht des Todes steht. Den Dolon packt das bleiche Entsetzen, als Diomedes die Lanze nach ihm wirft (X, 376), ebenso die Freier, als sich Odysseus mit dem schußbereiten Bogen in der Hand zu erkennen gibt (22, 42). Auch die Griechen ahnen beim Donner in der Nacht vor dem zweiten Schlachttag und nach der Kerenwägung am Mittag dieses Tages, daß der Tod umgeht: auch sie packt das bleiche Entsetzen. Weniger intensiv kommt das Gefühl der Furcht durch das einfache Verbum *δεῖδειν* zum Ausdruck, womit die seelische Reaktion des Nestor nach dem Donner des Zeus in VIII, 138 beschrieben ist. — In diesen Gefühlen des Staunens, des Schauers und Schreckens zeigt sich neben der freundschaftlichen Nähe von Gott und Mensch auch die andere Komponente des religiösen Grundgefühls, die

Distanz. Aber bei Homer überwiegt doch das Fascinosum. Schon die homerischen Hymnen, um von dem Römer Vergil zu schweigen, lassen den Menschen im Angesicht des Gottes sehr viel mehr als das homerische Epos erzittern.

Wie schon so oft, zeigt sich auch hier die Verwandtschaft von Vorzeichen und Götterepiphanie. Fast alle Ausdrücke, mit denen Homer die Reaktion auf Vorzeichen beschreibt, werden im Epos selbst oder in späterer Dichtung auch für die Beschreibung menschlicher Gefühle im Angesicht einer Götterepiphanie verwendet¹⁴.

Aber wenn der homerische Mensch nicht einmal durch die leibhaftige Begegnung mit einer Gottheit völlig gelähmt wird, sondern sich zwischen beiden Partnern ein Dialog fast wie zwischen Menschen entwickeln kann, dann gilt dies erst recht, wenn dem Menschen die Zeichen der Götter erscheinen. Der Mensch wird von ihnen nicht völlig in Bann geschlagen. Zudem wird das Zukünftige meist nur unter der Hülle des Symbols geöffnet. Dem Empfänger wird ein Rest von Unsicherheit belassen und die Freiheit der Entscheidung nicht genommen. Dem homerischen Epos ist das schwermütige Motiv der Tragödie bekannt, daß Weissagung nicht vor Unheil bewahrt. Nicht nur dem Aigisth, der wissend und darum nicht schuldlos seinem Untergang entgegengeht, bringt die Kenntnis der Zukunft keine Rettung. Auch dem Hektor hilft das warnende Vogelzeichen nichts, ebenso wenig den Freiern. Halitherses findet keinen Glauben und Theoklymenos wird verlacht. Bei Polyphem scheint es fast so, als ob das stückweise Wissen um die Zukunft den Untergang noch beschleunigte. Er wiegt sich in falscher Sicherheit und — wie so oft in der Tragödie nach empfangenem Seherspruch — übersieht er den, der ihm zum Verderben wird. Auch in kurzen Andeutungen taucht das Motiv auf. Im Troerkatalog (II, 858 ff) ist von einem *ὀϊωνιστής* Ennomos die Rede; aber durch die Vögel vermochte er das schwarze Todeslos nicht abzuwehren; er kam um durch die Hand des Aiakiden. Ähnlich die Söhne des Merops (XI, 328 ff): der alte Vater verstand sich auf Weissagung und wollte seine beiden Söhne nicht ziehen lassen; aber sie hörten nicht auf ihn — das Todesschicksal trieb sie in den Krieg; sie fielen durch die Hand des Tydeiden. So auch Euchenor, der Sohn des berühmten Sehers Polydes: auch er wußte um sein künftiges Schicksal, aber entrinnen konnte er ihm nicht; durch den Pfeil des Paris endete er sein Leben (XIII, 663 ff)¹⁵. — Nicht Hohn und Spott auf Seher und Zeichen steht

¹⁴ Vgl. den ausführlichen Artikel »Epiphanie« von F. Pfister, RE Suppl. IV, 217-323, bes. 316 ff.

¹⁵ In der außerhomerischen Epik bzw. in der Tragödie sprechen die eindrucksvollen Gestalten des Amphiaraios und der Kassandra diese uralte griechische Überzeugung aus. Auch Apollonios Rhodios (I, 139 ff. 443) kennt, wohl in Anlehnung an das alte Argonautenepos, einen Seher, der seinen eigenen Tod vorausweiß und ihm doch nicht entrinnen kann. Die Vergilstellen Aen. II, 345 f; IX, 324 ff; X, 417 f verkünden in der Nachfolge Homers die gleiche bittere Tragik.

dahinter, sondern das Wissen um die Unentrinnbarkeit des Schicksals und die Überzeugung, daß der Mensch nur im *πείθεσθαι* sich heil bewahren kann. Es zieht sich wie eine diskrete, aber unüberhörbare Mahnung durch das ganze Gedicht: *ἀλλὰ πείθεσθε καὶ ὕμεις, ἐπεὶ πείθεσθαι ἄμεινον*.

Auf eine schwierige Frage ist noch einzugehen. Wie kommt es, daß der Dichter zwar so häufig ermunternde oder warnende Vorzeichen in sein Epos einbaut und doch die seelische Gewißheit bzw. innere Unsicherheit der Betroffenen nach dem Eintritt des Vorzeichens nicht größer werden läßt? Wie ist es zu verstehen, daß die psychologische Wirkung der Vorzeichen sich in der augenblicklichen seelischen Reaktion des Empfängers erschöpft und nicht zu einer konstanten seelischen Haltung wird? Man könnte zur Antwort auf die wesentliche Unsicherheit hinweisen, die jedes Vorzeichen und seine Deutung in sich trägt. Doch auch bei Vorzeichen, deren Zuverlässigkeit subjektiv nicht bezweifelt wird, liegen die Dinge nicht anders. Telemach bezweifelt bestimmt nicht das *σῆμα* 2,146, und doch ist seine Sicherheit über die Rückkehr des Vaters im Gespräch mit Nestor und Menelaos nicht nur gering, sondern zur Hoffnungslosigkeit geworden. Eine Beobachtung, die F. Mehmel¹⁶ geäußert hat, bringt vielleicht die Frage der Lösung näher. Im Unterschied zu Apollonius Rhodius läßt sich feststellen, daß bei Homer Freude und Schmerz, Hoffnung und Verzweiflung nicht als bleibendes Gefühl beschrieben werden, sondern als momentane Reaktion auf einen objektiven Sachverhalt. Die Gefühle werden nur so lange erlebt, als die Ursache vor Augen steht. Die Frage ist also im Rahmen der homerischen Psychologie zu beantworten. — Es ist überhaupt zu bedenken, daß der epische Dichter auch sonst kaum auf psychologische Entwicklung achtet. So darf es nicht wundernehmen, wenn etwa Telemach oder Penelope durch die Vorzeichen nicht stufenweise zu einer größeren inneren Sicherheit geführt werden.

Es wäre ein voreiliger Schluß, daraus zu entnehmen, daß die Vorzeichen nicht ernst genommen werden¹⁷ oder gar, daß sie nur als notdürftige Klammern, also als pures Requisit der epischen Technik, vom Dichter letzter Hand eingebaut wurden, um so ein notdürftiges Flickwerk als Einheit erscheinen zu lassen. Wir halten daran fest, daß sie echte Zeugen epischer Religiosität sind und nur als solche auch zu Mitteln epischer Technik wurden. Es wird auch an ihnen offenbar, was E. Rohde¹⁸ schön in folgenden Worten ausgesprochen hat: »Der Grieche Homers fühlt im tiefsten Herzen seine Bedingtheit, seine Abhängigkeit von Mächten, die außer ihm walten; sich dessen zu erinnern, sich zu bescheiden in sein Los, das ist seine Frömmigkeit.«

¹⁶ Virgil und Apoll. Rhod. 55f.

¹⁷ So etwa W. Leaf, *The Iliad* I, 542.

¹⁸ *Psyche* I², 542.

REGISTER

1. Stellenregister

(Für das Kapitel »Terminologie und Sprachtypik« (S. 153ff) und für den Schlußteil (S. 163ff) ist das Stellenregister nicht vollständig. Zur Ergänzung ist das Verzeichnis der griechischen Wörter einzusehen.)

a) Ilias		466	71
		858ff	173
I	43ff 66	III	328ff 37
	69-72 15		351ff 131
	105 52 ²	IV	73-84 20f, 113, 115, 116,
	106ff 57 ¹⁷		117, 120, 140, 142,
	245 56 ¹⁴		143, 171
	274 36 ⁵⁷		143, 161
	334 143 ⁴⁵		77 140, 162
	359 20 ¹⁵		84 27
	407ff 36		378 87 ⁸
	514 135 ³⁴		380f 86-88, 95, 113, 116,
	524 135 ³⁴		117, 121, 134, 168,
	528ff 169 ¹³		170, 171
	558 135 ³⁴		381 87 ⁸ , 136
II	1ff 27		386f 87 ⁸
	3ff 36		390 87 ⁸ , 130 ²¹
	155f 139 ³⁹		391 87 ⁸
	295 18, 121		396-398 86-88, 95, 115, 117,
	299 128		121, 134, 168, 170,
	299-335 16-19, 32 ⁴⁷ 50, 90,		171,
	95, 107, 110, 111,		398 87 ⁸ , 135
	112, 114, 116, 120,		406 87 ⁸
	121f, 123, 125, 126,		408 87 ⁸ , 135
	132, 136, 142, 159,		408-410 89, 95, 113, 115, 117
	162, 165 ⁸ , 170		121, 134, 168, 170
	301 128		409 87 ⁸ , 89
	308 92 ²⁷ , 167	V	4-7 22, 31, 37, 48, 71 ⁵⁴ ,
	308-310 104 ⁵⁸		115, 117, 120, 143f
	311-313 123, 126		5f 162
	318f 16 ⁸		148ff 73 ⁶⁰
	323ff 147, 150		742 28 ³⁵
	324 92, 127, 150		792-857 130 ²¹
	329 18f		800ff 87
	330 55 ¹³ , 147		864f 20 ¹⁵
	331f 127, 128, 147	VI	76 22f
	333f 71		183 87 ⁸ , 94f, 113, 115,
	350-356 17-19, 95, 107, 110,		117, 121, 134, 135,
	112, 114, 116, 120,		168, 170
	123, 135f, 170,		
	353 137, 138		

	231ff	34, 147		367ff	40
	238ff	57 ¹⁸		426ff	43f
	243	34 ⁵²		458-461	29 ⁴⁰ , 43f, 116, 117, 121, 134, 141, 168, 170
	252ff	143, 170		460	140
	256	135		469	72
	430ff	31		502	44
	470f	31		582ff	74 ⁸²
XIII	43-82	15 ⁴		725	67
	46ff ^d	38		777ff	32
	85ff	31		855	44
	236	38			
	240-245	37f, 48, 115, 117, 120, 140, 142, 171	XVII	1ff	45
	242f	141, 169		67	138 ³⁷
	243f	137		120ff	39
	244	162		460	74 ⁸²
	245	38		543-552	20 ¹⁵ , 27, 29 ⁴¹ , 45f, 107, 115, 117, 120, 143, 169, 171
	330	38		591-596	45f, 114, 117, 120, 140, 141, 169, 171
	474	38		597	170
	498	71		732ff	46
	663ff	89, 173		758ff	46
	723ff	38f			
	726ff	35	XVIII	206	48
	809-832	37, 38-40, 111, 115, 116, 120, 133f, 135, 170		214	71 ⁵⁴
	812	31		218	29 ³⁹
	821	111, 125, 126, 161		249-252	34 ⁵³
	822	160, 170		254ff	35
XIV	48	55 ¹³		311f	34, 36
	63	41		535	29 ³⁹
	113ff	87	XIX	1ff	47
	361ff	39		17	48
	402ff	40		350f	20 ¹⁵
XV	67f	43		364ff	30
	170ff	20 ¹⁵		375	48
	263ff	39		381	48
	306ff	31		397f	48
	370-389	31, 40, 41-43, 111, 115, 116, 120, 140, 142, 170	XX	1-74 (56f)	46f, 75, 114, 117, 120, 142
	377	123			
	377f	111, 137	XXI	255	71
	378	132, 169		493ff	74 ⁸²
	380	127		520ff	47
	601f	37		522	48
	648	71		536	47
	659ff	41		539	71
	690ff	74 ⁸²	XXII	25-36	22, 31, 47-49, 97, 115, 117, 120, 143f, 171
XVI	83	36 ⁵⁷		27f	162
	101ff	31f, 39		30	162
	148	132 ³¹		78	66 ³⁷
	233ff	131		99ff	34, 36
	277	71			
	293ff	37			

	104f	89		400ff	66
	134ff	48		412ff	51, 69 ⁵⁰
	139	74 ⁶²			
	317	48	2	25-36	51-59, 85, 116, 120, 145, 170
	406	66 ³⁷		34	54 ⁷ , 69
XXIII	291	132 ³¹		36	54 ⁷
XXIV	159ff	132 ³¹		80ff	54 ⁶
	172	52 ²		81	58 ²⁰
	191	132 ³¹		85	54 ⁷
	220ff	110 ¹		92	54 ⁷
	228f	132 ³¹		141-176	25 ³⁰ , 52-59, 85, 100 ⁴⁵ , 108, 111, 116, 120, 124, 162, 169, 170, 171, 174
	281f	132 ³¹			
	281-323	49f, 75, 96 ³⁷ , 111, 112, 117, 120, 129, 131-133, 134, 162, 169, 170		145	55 ¹²
				146	111, 128, 167
	284-286	132 ³¹		147	126
	292	127		152	52 ²
	304	132 ³¹		153	162
	308ff	137		153-155	52 ³
	310	127		155	142, 160
	314f	111, 123		156	160, 170
	315	123, 127, 167		159	139 ⁴⁰
	320	124, 171		161ff	58, 147, 149, 171
	320f	132 ³¹		165ff	117
	322	132 ³¹		167ff	59 ²⁴ , 122, 127, 147
	326	132 ³¹		170	68
	605	66		170ff	147
	614-617	16 ⁸		174	61
	711	66 ³⁷		177ff	34, 123, 147
	758	66		181f	110 ¹
				201f	57 ¹⁸
b) Odyssee				246ff	71 ⁵²
1	5	63 ³³		248	54 ⁷
	7	62 ³⁰ , 63 ³³		271	54 ⁷
	7-9	61 ²⁹		271ff	54
	9	63 ³³		275	54 ⁷
	32ff	59		285	54, 54 ⁷
	34	59		302	127 ¹⁵
	37ff	61 ²⁹		303	54 ⁷
	40f	57 ¹⁹		331ff	76
	89	54 ⁷		335f	66
	89ff	54		367ff	66, 76
	90ff	51	3	372	54
	163f	71		168-178	50 ⁹³ , 59, 75, 84, 93f, 111, 113, 117, 121, 132 ²⁸ , 134, 137, 168, 170
	200f	51, 64 ³⁵			
	255f	71		196ff	57 ¹⁹
	265f	71		216	71
	272ff	51		218ff	130 ²¹
	296ff	57 ¹⁹		279f	66
	320f	54		306ff	57 ¹⁹
	321	54 ⁷		374	127 ¹⁵
	384ff	66, 76		492	132 ³¹

4	137	64 ³⁵	14	53f	144
	559	61		126ff	69 ⁵⁰
	619	76 ⁶⁴		158f	68
	667ff	76		174ff	77
	842ff	76	15	27ff	77
5	15	61		68	64 ³⁴
	18	76		80	64 ³⁴
	18-24	80		99	64 ³⁴ , 132 ³¹
	128ff	25 ²⁹		104f	132 ³¹
	141	61		111	54 ⁷
	302	55 ¹³		135	132 ³¹
7	64	66		144f	132 ³¹
8	79	66		145	132 ³¹
	215ff	83		146	132 ³¹
	227f	66		148-150	132 ³¹
	291	127 ¹⁵		154-181	63-65, 68, 68 ⁴⁷ , 74, 85, 99, 111, 113, 116, 120, 125, 128, 132 ³⁰ , 162, 170
	488	66		160	111, 125, 126, 133, 161
9	507ff	102 ⁵¹		161	160
	534	61		164	124
10	27	61 ²⁹		164f	132, 132 ³¹
	163	72		168	167
	280	127 ¹⁵		170	125 ¹²
	399	71 ⁵³		172ff	147, 148
	429ff	60 ²⁷		172	51, 68, 69
	567	66 ³⁷		174f	126
11	100ff	61 ²⁹		175	124 ¹⁰
	114	61		177f	117
	175f	66		180f	147
	180ff	69 ⁵⁰		182	132, 132 ³¹
	247	127 ¹⁵		190	132 ³¹
	318	66		222ff	65f, 78
12	127-141	61 ²⁹		245	67
	141	61		252	67
	243	138 ³⁷		256ff	78
	260-419	60-63		411	66
	271ff	63 ³³		508-543	65-67, 68, 68 ⁴⁷ , 77, 78, 79, 82, 85, 111, 113, 114, 116, 120, 126f, 127, 162, 170
	297ff	63 ³³		522	66
	300	63 ³³		525	74 ⁶² , 111, 125, 127, 130 ²⁰ , 133, 161
	320ff	63 ³³		526	67, 160
	340ff	62 ³⁰		526f	162
	356-365	111		531	167
	391-396	60-63, 84, 116, 117, 121, 134f, 168, 169, 171		531ff	68, 147, 149
	394	102		532	110
	395	160		536ff	147
	419	63 ³³		539	170
13	157f	16 ⁸	16	38ff	69 ⁵⁰
	178	55 ¹³		99ff	71
	300ff	130 ²¹		114	58 ²⁰
	314f	130 ²¹			
	340	61			
	383ff	130 ²¹			
	425ff	77			

- | | | | | | |
|----|---------|---|----|---------|---|
| | 133f | 77 | | 538 | 124 ¹⁰ |
| | 206 | 55 | | 546 | 147 |
| | 254f | 71 | | 546ff | 147, 148f |
| | 363ff | 77 | | 547 | 147 |
| | 400ff | 77, 79 | | 548 | 161 |
| | 448 | 77 | | 555 | 125 ¹² |
| 17 | 28-166 | 68 | | 560ff | 147 |
| | 48ff | 77 | | 570ff | 82 |
| | 50f | 52 ¹ | | 594ff | 69 ⁵⁰ |
| | 53ff | 78 | 20 | 18 | 76 ⁶³ |
| | 62ff | 68 | | 66 | 76 ⁶³ |
| | 65f | 77 | | 95-121 | 50 ⁹³ , 75f, 107, 111,
114, 116, 120, 132 ²⁸ ,
134, 137, 142, 144,
146, 169, 170 |
| | 102ff | 69 ⁵⁰ | | 102f | 111, 123, 132 |
| | 145 | 61 | | 103 | 123, 132 |
| | 150-165 | 67-69, 82, 85 | | 105 | 160, 168 |
| | 160f | 68 | | 111 | 161 |
| | 182ff | 69 | | 112ff | 145 |
| | 251 | 66 | | 121 | 170 |
| | 251ff | 67, 77 | | 230f | 68 |
| | 327 | 55 | | 241-247 | 77, 79, 85, 116, 120,
127f, 170, 171 |
| | 355 | 54, 54 ⁷ , 69 | | 242 | 161 |
| | 475f | 70 | | 243 | 160, 162 |
| | 492ff | 69 ⁴⁹ | | 245f | 147, 149 |
| | 494 | 66, 67, 70 | | 246 | 147 |
| | 528-550 | 69-71, 114, 116, 120,
144, 170 | | 262ff | 77 |
| | 544 | 147 | | 278 | 67 |
| | 544ff | 147, 149 | | 284ff | 80 |
| | 545 | 150 | | 304ff | 77 |
| | 576 | 70 | | 345-357 | 61, 75, 80 |
| | 594ff | 77 | | 345-349 | 80-82, 85, 114, 116,
121, 135, 168, 171 |
| 18 | 73 | 59 ²⁵ | | 350-370 | 78, 80-82, 114, 116,
121, 135, 171 |
| | 110-117 | 71-73, 114, 116, 120
145, 170 | | | |
| | 112f | 144 | 21 | 4 | 82 |
| | 114 | 146 | | 13-41 | 82 |
| | 166ff | 77 | | 91ff | 82 |
| | 231ff | 77 | | 152ff | 82 |
| | 235ff | 73 ⁵⁶ | | 208 | 56 |
| | 254 | 71 | | 231ff | 82 |
| | 271 | 55 ¹³ | | 267 | 67 |
| | 353ff | 71 ⁵⁴ | | 338 | 67 |
| | 376ff | 71 | | 364 | 67 |
| | 384ff | 71 | | 410-415 | 82-84, 108, 114, 117,
120, 137, 142, 170 |
| 19 | 45 | 73 ⁵⁸ | | 413 | 136 |
| | 127 | 71 | | 414 | 160 |
| | 273f | 61 | | | |
| | 303f | 68 | 22 | 7ff | 67 |
| | 388 | 73 ⁵⁸ | | 35ff | 78 ⁶⁶ |
| | 454 | 72 | | 52 | 66 |
| | 484 | 55 | | 53 | 78, 78 ⁶⁶ , 80 |
| | 518 | 76 ⁶³ | | 133f | 58 ²⁰ |
| | 535 | 125 ¹² | | | |
| | 535-569 | 73-75, 99, 114, 116,
120, 121 ⁵ , 125f, 162 | | | |

	302ff	66, 74 ⁸²
	389	74
23	50	74
	102	56
	170	56
	245	132 ³¹
	329ff	61 ²⁹
24	309-314	84, 113, 117, 120, 133, 170
	311	161
	313	160, 170
	322	56
	420ff	55 ¹²
	427f	61 ²⁹
	444	54
	454ff	58, 59 ²⁴
	455	59
	458	59
	463ff	58 ²⁰
	482ff	66
	530ff	58 ²⁰
	538	66
	546ff	66

c) Pindar

O.	II	9f	15 ³
	VI	16f	15 ³ , 88
	VIII	37ff	32 ⁴⁷ , 129
		42-46	150
P.	I	52	23 ²⁴
	IV	188ff	18, 95, 112, 113, 134, 138
	V	16ff	15 ³
		56f	15 ³
	VIII	48ff	89, 113
N.	I	37ff	32 ⁴⁷ , 88 ¹² , 129
	IX	18ff	88, 113, 134
I.	VI	37ff	112
		49f	112
Pae.	VIIIe	6-16	90 ¹⁷
	IX	9ff	29 ⁴¹

d) Argonautika

I	139ff	173 ¹⁵
	443	173 ¹⁵
	425ff	112
	436-449	95f, 113, 114, 117 ¹⁰
	1084-1103	96, 117 ¹⁰ , 134, 149 ⁵⁰
	1123ff	112
II	423f	96

III	540-554	96, 98, 114, 116, 117 ¹⁰ , 128
	545ff	150
	546	125 ¹²
	927ff	96 ³⁸ , 149 ⁵⁰
	956-965	97f, 144
	1377ff	21 ¹⁶ , 144
IV	294ff	98, 113, 114, 116, 117 ¹⁰ , 143 ⁴⁴
	1324ff	98

e) Aeneis

I	387-401	99, 109, 114, 128
	393ff	107
	397ff	150
	755	104
II	196	100
	199-249	32 ⁴⁷ , 100f, 112
	203	92 ²⁸
	246f	92 ²⁸ , 102 ⁵¹
	345f	173 ¹⁵
	679-704	101, 105, 106, 113, 114
	687	105
	701	114
III	19ff	112
	24-68	101f, 113, 114
	84ff	102
	94ff	114
	137	102
	141	102
	147ff	114
	245-266	102f
	359ff	103
	388ff	107
	395	102
	537-547	103f, 115f
IV	450ff	104, 112
V	77ff	112
	84-103	104, 107
	519-544	105, 115
	626	104
VII	58-147	105f
	71ff	112, 115
	92ff	112
	96ff	116
	107ff	102f, 112
	116ff	146
	123	103
	130	106
	135ff	112
	141f	142

	147	106		544	107
	259	106		731	99f
VIII	26-49	103, 107	IX	5-24	107f, 115, 116
	71ff	112		110ff	108
	81-85	103, 107, 113		324ff	173 ¹⁵
	477	107		621-637	108f, 112, 115, 142
	498ff	107	X	272ff	22 ²¹ , 97 ³⁸
	512	107		417f	173 ¹⁵
	520-540	30 ⁴² , 107, 108, 113,	XII	244ff	100 ⁴² , 109, 115f, 128
		114, 115, 116		259ff	150f
	533	108		853ff	116

2. Verzeichnis griechischer Wörter

ἀγνολομήτης 168	μητίετα 168
ἀΐσσειν 159f	νεύειν (κατανεύειν) 156, 169
αἰτεῖν 156	οἰανός 154f
αἶψα 159f	ὄρνις 154f
ἀρίζηλος 16 ⁸ , 162	ὀρούειν 160
αὐτίκα 159f	ὄσσεσθαι 52 ²
ἄφαρ 159f	παμφαίνων 161f
γηθεῖν 171	παράσιος 153, 158
γιννώσκειν 139 ⁴⁰ , 150	πείθειν 36, 36 ⁵⁷ , 153, 157, 171, 174
δαφινόος 161f	πέλωρος 161f
δείδειν (δέος) 172	πέτεσθαι (ἐπιπέτεσθαι) 157, 160
δεικνύναι 153, 157	ῥιγεῖν 172
δεινός 161f	σῆμα 153f
ἐλθεῖν (m. Komp.) 157, 160	σμερδαλέος 161f
ἐμβάλλειν 64 ³⁵	τελεῖν 55, 156f
ἐναΐσιμος 153, 157f	τέλειος 49 ⁹¹ , 158
ἐνθα 159f	τέρας 28 ³⁵ , 135, 153f
ἐπὶ 161	τεύχειν 153, 157
ἐσθλός 154, 158	τιθέναι 153, 157, 161
εὐρύοπα 168	τρέπειν (ἀποτρέπειν) 156
θαμβεῖν (θάμβος) 172	ὑπερμενής 168
θαυμάζειν (θαῦμα) 122, 171f	ὑποκρίνεσθαι 125 ¹² , 156
ἱέναι (m. Komp.) 157, 161	ὑποσχέσθαι (ὑπόσχεσις) 156, 169
κληιδών 155	φαίνειν (m. Komp.) 144, 153, 157, 161
Κρονίδης (Κρονίων) 168	φήμη 153, 155
λαμπρός 161f	φονήεις 161f
μέγα (μεγάλα) 153, 161f	χαίρειν 171

3. Sachregister (nebst einigen lateinischen Wörtern)

Aigisthos 57 ¹⁹ , 61f	continuo 160
Amphiaraios 15, 33 ⁵⁰ , 88, 89	Dolonie 96 ³⁷ , 129-131, 167
Apollo 23, 41, 66f, 92 ²⁶ , 102, 109	ecce 160
Aristie 22, 26, 28-30, 32, 38, 72, 83,	Epische Technik 11f, 18f, 87, 104,
114f, 117, 129, 131	110f, 115, 116f, 163f, 174
aspice 99 ⁴⁰ , 160	Ethik 34, 57-59, 61-63, 80, 100, 158
Augurium impetrativum 101, 112	Exposition 18f, 56f,
Augurium oblativum 101	extemplo 160

- Fatum 99ff, 113f, 116
 Formelverse 87, 125, 126f, 137, 138, 157f, 161, 169
 Götter
 Epiphanie 20f, 45f, 108, 157, 160f, 162, 172f
 Motiv ihres Handelns 169
 Täuschung durch d. G. 19, 39, 100⁴⁴, 109
 Wirken d. G. 11, 18, 20, 26³⁴, 27, 33, 166f
 Halitherses 52f, 55f, 58, 149
 Helenos 22f, 90f, 102f
 hic 160
 Homer (homerisch) 13
 Analyse 13, 19¹⁴, 21¹⁹, 24, 32, 39f, 41⁶³, 55, 56¹⁶, 59²⁴, 64³⁴, 65, 69, 73, 78f, 84⁸², 84f, 140
 Glaube (Religion) 11f, 34⁵⁴, 60, 163ff
 Menschenbild 11f, 33, 36⁵⁷, 58f, 166f, 169, 171–174
 Naturauffassung 165f
 Psychologie 174
 Theologie 27, 28³⁷, 33f, 40⁶², 42, 45
 Weltanschauung 11f, 163ff
 Zeitvorstellung 119
 Idmon 95f
 Interpolation 37f, 40, 42, 45, 61²⁸, 68f, 134, 137
 Kalchas 15f, 17, 56¹⁴, 90f, 93, 113, 147
 Kassandra 80⁷³, 90, 92²⁸, 94
 Laokoon 32⁴⁷, 92, 100f
 Mantik (s. auch »Seher«)
 allgemein 12f, 15f, 26³², 50, 51, 81, 94, 98, 112, 164f, 167
 intuitive 16⁵, 22f, 64³⁵, 66⁴¹, 90f, 95³⁵, 167
 termini technici 122⁸, 125, 153–158
 Mopsos 95, 96f, 150
 Mordplan 64, 76–80
 Parodie 71⁵⁴, 72, 142
 Peira 16, 19
 Polydamas 32–36, 38, 89, 148
 Prioritätsprobleme 44⁷⁶, 132³¹
 Regenbogen 28, 29⁴¹, 45f, 107f
 Reiher 28, 50, 149f
 repente 160
 Rüstungsszenen 22, 28–30, 37f, 46, 72
 Schlachteinleitungen 21, 23, 25, 28f, 32, 46f, 75, 83, 88, 107, 114f, 117
 Schlange 16f, 32f, 32⁴⁷, 88, 92, 104
 Seher
 allgemein 15f, 22f, 49, 51, 55, 57, 91
 Ablehnung des S. 34⁵⁴, 51, 57, 165⁶, 173f
 Bestechlichkeit 53⁴
 Greis als S. 41, 51, 101, 102f
 Kind als S. 106⁸²
 Selbstverantwortung 58f, 61–63, 170f
 Sirius 22, 29, 31, 47f, 97f
 subito 102, 160
 Teiresias 88, 88¹², 89
 Theoklymenos 65f, 67–69, 78f, 80–82, 149
 Typik (allgemein) 37f, 42f, 47, 68, 119ff
 Vergleiche 20f, 27, 29, 31f, 37f, 45f, 48f, 66, 74, 114f, 117, 140f, 142, 165f, 171
 Versteinerung 16⁸, 16⁹
 Vorbereitung (dichterische) 11, 21f, 23f, 26f, 29f, 31f, 37, 44, 48f, 72f, 97, 103f, 116f
 Vorzeichen
 Ablehnung 34, 49, 52, 57, 89, 108, 110⁴, 165, 169
 Arten 120ff
 Auffälligkeit 158ff, 161ff
 Auslösung s. u. »Situation«
 Bedeutung 12, 170f
 Doppeldeutung 25, 42
 Doppelung 18, 75f, 82, 90, 95, 101
 Fehldeutung 43, 100⁴², 140⁴¹, 164
 Freiheit gegenüber V. 173
 Gebet um V. 50, 75, 93, 111f, 130f, 131f, 137f, 170
 Motivierung 169
 Reaktion 171–174
 Schicksal u. V. 35f, 59, 100f, 106, 113f, 164, 173f
 Situation 110ff
 »auslösende« S. 110, 111f
 »entfernte« S. 112–116
 »epische« S. 116f
 Sprachliche Gestaltung 158–162
 Attribut 157f, 161f, 168
 Parataxe 59, 141, 144, 162, 171
 Partizipialkonstruktion 123ff, 162
 Relativsätze 162
 »Typischer« Dativ 122ff, 161
 Verbalkonstruktion 126, 129f, 134, 136, 143, 167f
 Wortstellung 160
 Typik 12f
 bei *φήμη* 144ff, 168
 bei Deutungsreden 147
 Schema (Idealtypus) 151
 Überraschungsmoment 158–161
 Unsicherheit 57¹⁹, 173f
 Verursachung 33, 53, 167f
 Wirkung 39f, 170, 174
 Vox 106, 146

LEBENS LAUF

Das Gehöft in Hafering bei Passau, wo ich am 9. August 1920 geboren wurde, und die Welt, in der ich aufwuchs, waren den bukolischen Bereichen, die der Dichter im 14. Gesang der Odyssee schildert, nicht unähnlich: ich erinnere mich an Winterabende, da der Knabe den Erzählungen des Vaters oder eines Gastes lauschte, und die erste ernsthafteste Beschäftigung meines Lebens bestand darin, die Tiere meines Vaters zu hüten. Die früheste Begegnung mit Homer — sie vollzog sich ohne Begeisterung — machte ich am Humanistischen Gymnasium Passau. Von 1939 bis 1945 währten die Irrfahrten des Krieges. Sie waren nicht ohne die Lenkung einer gütigen Hand. Der Nostos aus dem Krieg endete an den Ufern der Donau in der Benediktinerabtei Schweiklberg. In den folgenden Jahren bis 1951 widmete ich mich an verschiedenen Hochschulen (Passau, Fryburg/Schweiz, Rom) dem Studium der Philosophie und Theologie.

Die Liebe zu den Alten, vorab zu den Hellenen, wurde erst in späten Jahren durch meine akademischen Lehrer Rudolf Pfeiffer und Friedrich Klingner geweckt. Von 1951 bis 1955 hörte ich mit zunehmender Anteilnahme ihre Vorlesungen und arbeitete ich mit Gewinn in ihren Seminarübungen.

Die vorliegende Dissertation wurde von Prof. Rudolf Pfeiffer angeregt. Er begleitete auch ihr Entstehen mit wohlwollendem Rat. Der Kundige wird unschwer erkennen, daß sie auf seinen Homervorlesungen aufbaut; man möge mir jedoch glauben, daß ich nichts unesehen übernahm. Wie weit Eigenes geleistet wurde, habe ich nicht zu beurteilen.

Da mein Abt Willibald Margraf mir in freizügiger Weise gewährte, ungeteilt bei Homer zu verweilen, ging die Arbeit gut voran. Aber dennoch wäre sie nicht zu dieser Frist und nicht in dieser Form erschienen, wenn nicht meine Seminarlehrerin Evaluisse Schmidt, Studienprofessorin am Humanistischen Gymnasium München-Pasing, als *επιτάροχος* an meiner Seite gestanden wäre.

Abtei Schweiklberg, 16. Mai 1959

Hildebrand Stockinger O.S.B.

